K. R. POPPER

SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI
Volumul II
EPOCA MARILOR PROFEŢII: HEGEL ŞI MARX

Traducere de D. Stoianovici
HUMANITAS BUCUREŞTI, 1993
Coperta seriei IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

K. R. POPPER
THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES, II. HEGEL & MARX
Routledge and Kegan Paul, Londra, 1957
© 1962, 1966 Karl Raimund Popper
© Humanitas, 1993, pentru prezenta versiune românească
ISBN 973 – 28 – 0373 – 8 ISBN 973 – 28 – 0375 – 4

Sciziunea morală a lumii moderne, care îi dezbină atât de tragic pe oamenii luminaţi, îşi are originile în deruta ştiinţei liberale.
Walter Lippmann

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE
Capitolul 11
Rădăcinile aristotelice ale hegelianismului

Nu ne-am propus aici să scriem o istorie a ideilor ce ne preocupă – a istoricismului şi a legăturii's, ale cu totalitarismul. Cititorul îşi va reaminti, sper, că nu încerc mai mult decât să formulez câteva remarci răzleţe ce pot să arunce o lumină asupra fundalului versiunii moderne a acestor idei. Istoria dezvoltării lor, cu deosebire în răstimpul de la Platon la Hegel şi Marx, n-ar putea fi înfăţişată păstrând în acelaşi timp volumul cărţii în limite

rezonabile. Iată de ce nu voi încerca o examinare temeinică a gândirii lui Aristotel. decât în măsura în care versiunea elaborată de el a esenţialismului platonician a influenţat istoricismul lui Hegel. iar prin aceasta şi pe cel al lui Marx. Faptul că ne vom mărgini la acele idei ale lui Aristotel cu care am venit în contact în decursul criticii făcute lui Platon, marele maestru al lui Aristotel, nu va însemna însă o pierdere atât de mare cum poate să pară la prima vedere. Pentru că Aristotel. În ciuda uluitoarei sale erudiţii şi a vastităţii problematicii abordate, n-a fost un gânditor de o originalitate pregnantă. Ceea ce a adăugat el bagajului de idei platonician a fost în principal sistematizarea şi o preocupare ardentă pentru problemele empirice, în special pentru cele de biologie. Desigur, el este creatorul logicii, iar pentru aceasta şi pentru alte realizări ale sale, Aristotel merită din plin, după cum a pretins el însuşi (la finele tratatului său *Respingerile sofistice*). din partea posterităţii, o vie recunoştinţă şi totodată îngăduinţă faţă de lipsurile cercetării sale. Pentru cititorii şi admiratorii lui Platon, însă, aceste lipsuri sunt foarte mari.

I

În unele din scrierile târzii ale lui Platon putem găsi un ecou al evoluţiilor politice contemporane din Atena – al consolidării democraţiei. Se pare că până şi el începuse să se teamă că o formă

sau alta a democraţiei avea să se instaleze în mod durabil. Cât despre Aristotel, există indicaţii că el nu mai avea îndoieli în această privinţă. Deşi nu era un prieten al democraţiei, el o acceptă ia pe ceva inevitabil şi este gata să consimtă la un compromis cu inamicul.

Înclinaţia spre compromis, amestecată în chip straniu cu înclinaţia de a căuta nod în papură predecesorilor şi contemporanilor săi (şi în mod special lui Platon), reprezintă una din caracteristicile izbitoare ale scrierilor enciclopedice ale Stagiritului. Nicio urmă, în aceste scrieri,

a conflictului tragic şi răscolitor ce reprezintă motivul operei lui Platon. În locul sclipitoarelor şi pătrunzătoarelor lui intuiţii, găsim aici sistematizarea seacă şi străduinţa, împărtăşită de atâţia autori mediocri de mai târziu, de a rezolva definitiv orice problemă prin pronunţarea unei „judecăţi sănătoase şi echilibrate", aptă să mulţumească pe toată lumea; ceea ce înseamnă, câteodată, a trece, în chip minuţios şi solemn, pe lângă miezul chestiunii. Această tendinţă exasperantă, sistematizată de Aristotel în faimoasa sa „doctrină a căii de mijloc", este una din sursele criticilor sale adesea forţate şi chiar deplasate la adresa lui Platon1. Un exemplu privind lipsa de pătrundere a lui Aristotel, în speţă de pătrundere istorică (se ştie că el a fost şi istoric), îl constituie faptul că a recunoscut aparenta consolidare democratică tocmai în momentul când aceasta era înlocuită de monarhia imperială a dinastiei macedonene, eveniment istoric a cărui semnificaţie nu a sesizat-o. Aristotel, care a trăit, ca şi tatăl său, pe lângă curtea regilor macedoneni, fiind ales de Filip ca preceptor al lui Alexandru cel Mare, pare a-i fi subestimat pe aceşti oameni şi planurile lor; a crezut, pesemne, că-i cunoaşte prea bine. După inspirata formulare a lui Gomperz2, „Aristotel s-a aşezat la masă împreună cu monarhia, fără a fi fost conştient de aceasta".

Gândirea lui Aristotel este dominată cu totul de cea a lui Platon. Cu oarecare pizmă, el l-a urmat pe marele său dascăl atât de îndeaproape cât i-a îngăduit temperamentul său, nu numai în viziunea politică generală, ci practic în toate. Astfel, el a subscris, sistematizând-o totodată, la teoria naturalistă a sclaviei3, formulată de Platon: „... Din natură unii sunt liberi şi alţii sclavi; iar pentru aceştia din urmă este folositor şi drept să fie aşa... Acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav... Grecilor nu le place să se numească pe ei înşişi sclavi, ci numai pe barbari... Sclavul e total lipsit de facultatea raţiunii", iar femeile libere au foarte puţină. (Criticilor şi acuzaţiilor formulate de Aristotel le datorăm cea mai mare parte a informaţiilor pe care le avem astăzi

despre mişcarea atenianã împotriva sclaviei. Polemizând cu luptătorii pentru libertate, el ne-a transmis unele din ideile acestora.) în anumite chestiuni de însemnătate minoră, Aristotel atenuează întrucâtva teoria platoniciană a sclaviei, reproşându-i pe drept cuvânt maestrului său duritatea excesivă. Nu putea pierde nici aici ocazia de a-l critica pe Platon, şi nici ocazia unui compromis, chiar dacă era vorba de un compromis cu tendinţele liberale din epocă.

Teoria sclaviei este însă numai una din multele idei politice pe care Aristotel avea să şi le însuşească. În mod deosebit teoria sa privind statul ideal, atât cât o cunoaştem, este modelată după teoriile din *Republica* şi din *Legile;* iar versiunea sa aruncă destul lumină asupra celei platoniciene. Statul ideal al lui Aristotel este un compromis între trei elemente: o aristocraţie romantică platoniciană, un feudalism „sănătos" şi „echilibrat" şi unele idei democratice; ponderea cea mai mare o are însă feudalismul. În consens cu democraţii, Aristotel consideră că toţi cetăţenii trebuie să aibă dreptul de a participa la guvernare. Ideea nu trebuie socotită însă atât de radicală cum pare la prima vedere, pentru că Aristotel adaugă imediat precizarea că nu numai sclavii, ci şi toţi membrii claselor producătoare sunt excluşi din rândul cetăţenilor. El susţine astfel, împreună cu Platon, că lucrătorii nu trebuie să cârmuiască, iar clasele cârmuitoare nu trebuie să muncească şi nici nu trebuie în vreun fel să câştige bani. (Dar de avut, trebuie să aibă sume însemnate.) Ele au în proprietate pământul, dar nu le e permis să-l lucreze cu braţele lor. Numai vânătoarea, războiul şi alte îndeletniciri similare sunt socotite demne de stăpânitorii feudali. Teama lui Aristotel de orice formă de câştig pecuniar, adică de orice fel de activităţi profesionale, întrece, pesemne, chiar şi pe cea a lui Platon. Acesta din urmă folosise termenul „banausic" 4 pentru a descrie o mentalitate plebee, josnică sau coruptă. Aristotel extinde uzajul depreciativ al

termenului, astfel încât să acopere toate preocupările ce nu sunt pure hobbyuri. În fapt, modul în care el foloseşte acest termen este foarte apropiat de cel în care folosim noi termenul de „profesionist”, îndeosebi în accepţiunea care interzice participarea cuiva la o competiţie de amatori, dar şi în accepţiunea în care termenul se aplică oricărui specialist, cum ar fi bunăoară un medic. Pentru Aristotel, orice formă de profesionalism înseamnă o pierdere de rang social. Un nobil feudal, insistă el5, nu trebuie niciodată să arate prea mult interes pentru „vreo ocupaţie, meşteşug sau ştiinţă…

10
NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Există şi anumite *arte liberale,* adică arte pe care un om de bună condiţie şi le poate însuşi, dar totdeauna numai într-o anumită măsură. Căci dacă vădeşte prea mult interes pentru ele, vor rezulta efecte proaste”, şi anume, el va ajunge îndemânatic, asemeni unui profesionist, pierzându-şi prin aceasta rangul social. Avem aici ideea aristotelică a *educaţiei liberale,* idee ce din păcate n-a dispărut nici până astăzi6, a unei educaţii de gentilom, ca opusă educaţiei cuvenite unui sclav, şerb, servitor sau profesionist. Pe aceeaşi linie el insistă în repetate rânduri că „cel dintâi principiu al oricărei acţiuni este timpul liber” 7. Admiraţia şi deferenta pe care le arată Aristotel pentru clasele neproductive par a fi expresia unui ciudat sentiment de jenă. Ca şi cum pe fiul medicului curţii macedonene l-ar fi frământat problema propriei sale poziţii sociale, şi. În special, posibilitatea de a-şi pierde rangul din pricina propriilor sale interese cărturăreşti, care puteau fi socotite ca fiind ale unui profesionist. „Suntem ispitiţi să credem – spune Gomperz8 – că-i era teamă de a nu fi categorisit astfel de către prietenii săi aristocraţi… Căci este realmente straniu să constaţi că unul dintre cei mai mari învăţaţi din toate timpurile, dacă nu cel mai mare. refuză să fie un cărturar de profesie. Ar fi preferat să fie un diletant şi un om de lume…” Complexul de inferioritate

al lui Aristotel avea, pesemne, şi o altă rădăcină, pe lângă dorinţa sa de a-şi dovedi independenţa faţă de Platon, pe lângă originea sa „profesionistă” şi pe lângă faptul că a fost, fără îndoială, un „sofist” de profesie (a predat chiar şi retorica). Căci odată cu Aristotel, filosofia platonică se leapădă de aspiraţiile ci înalte, de pretenţiile de a guverna. Începând din acest moment, ea nu putea să dăinuie decât ca o profesiune didactică. Şi cum nu era mai nimeni, cu excepţia stăpânilor feudali, care să dispună de bani şi de timp liber pentru a studia filosofia, aceasta din urmă nu putea aspira să devină mai mult decât o anexă a educaţiei nobiliare tradiţionale. Având în vedere această aspiraţie mai modestă. Aristotel consideră foarte necesar să convingă pe gentilomul feudal că speculaţia şi contemplaţia filosofice pot să devină o parte cât se poate de importantă a „vieţii lui bun* ” pentru că reprezintă modul cel mai fericit, mai nobil şi mai rafinat în care el îşi poate petrece timpul, când nu este ocupat cu intrigile politice sau cu războiul. Este modul cel mai bun de a-şi umple orele de răgaz deoarece, după cum spune Aristotel însuşi, „pentru aceasta nimeni... nu va pune la cale un război” 9.

CAPITOLUL îi HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 11

Este firesc să ne aşteptăm ca o asemenea filosofie de curtean să tindă a fi optimistă, căci altminteri n-ar putea fi un divertisment plăcut. Şi într-adevăr, una din ajustările importante aduse de Aristotel în sistematizarea10 pe care o dă platonismului rezidă în optimismul său. Sentimentul derivei pe care-l are Platon şi-a aflat expresia în teoria sa că orice schimbare, cel puţin în anumite perioade cosmice, nu poate fi decât înspre rău: că orice schimbare este o degenerare. Teoria aristotelică admite şi schimbări ce sunt ameliorări, admite că schimbarea poate însemna şi progres. Platon susţine că orice dezvoltare porneşte de la Forma sau Ideea originară, perfectă, astfel încât lucrul aflat în dezvoltare îşi pierde inevitabil din perfecţiune pe măsură ce se schimbă, pe măsură ce asemănarea sa cu

originalul descreşte. Această teorie a fost abandonată de nepotul şi succesorul său Speusip. ca şi de Aristotel. Acesta din urmă însă a obiectat argumentelor lui Speusip că merg prea departe, deoarece implică o evoluţie biologică generală spre forme superioare. După cum se pare, Aristotel se opunea mult-disputatelor teorii biologice evoluţioniste din epoca sa”. Numai că turnura specific optimistă dată de el platonismului a fost şi ea un rezultat al speculaţiei biologice. Ea se baza pe ideea de *cauză finală.*

Cauza finală sau scopul spre care tinde mişcarea este. după Aristotel, una din cele patru cauze ale oricărui lucru. În speţă ale oricărei mişcări sau schimbări. În măsura în care reprezintă un scop sau o ţintă voită, cauza finală este de asemenea *bună.* De unde urmează că anumite lucruri *bune* pot fi nu doar punctul de plecare al unei mişcări (aşa cum susţinuse Platon şi cum admitea şi Aristotel) 12, ci că un anumit bine poate să stea şi la capătul ei. Constatare deosebit de importantă pentru toate cele ce au un început în timp, sau, cum spune Aristotel. pentru toate câte sunt generate. *Forma sau esenţa a tot ce se dezvoltă este identică cu scopul sau ţinta sau starea finală către care lucrul respectiv se dezvoltă.* Ajungem astfel, în pofida rezervei formulate de Aristotel. la ceva ce seamănă îndeaproape cu ajustarea platonismului făcută de Speusip. Forma sau Ideea, care la fel ca la Platon, este considerată bună. se află la sfârşit, nu la început. Aceasta e ceea ce caracterizează înlocuirea operată de Aristotel a pesimismului prin optimism.

Teleologia lui Aristotel, adică accentul pus asupra ţintei sau scopului schimbării, ca reprezentând cauza finală a acesteia, constituie o expresie a preocupărilor sale predominant *biologice.*

12

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Ea este influenţată de teoriile biologice13 ale lui Platon, ca şi de extinderea de către Platon a teoriei sale despre dreptate la întregul univers. Într-adevăr, Platon nu s-a mărginit să susţină că fiecare din clasele naturale de

cetăţeni îşi are locul său natural în societate, loc căruia îi aparţine şi pentru care este în mod firesc adaptată; el a încercat să interpreteze după principii similare şi lumea corpurilor fizice şi a diferitelor lor clase sau genuri. Greutatea corpurilor grele, cum sunt pietrele sau pământul, şi tendinţa lor de a cădea, ca şi tendinţa aerului şi a focului de a se înălţa, el a încercat să le explice prin supoziţia că ele tind să-şi păstreze sau să-şi redobândească locul ce-l ocupă în mod firesc genul lor. Pietrele şi pământul cad pentru că tind spre locul unde se află majoritatea pietrelor şi a pământului şi unde se cuvine să fie conform cu dreapta rânduială a naturii. Aerul şi focul se înalţă pentru că ele tind să fie acolo unde sunt focul şi, aerul (corpurile cereşti), şi unde se cuvine să fie, conform cu dreapta rânduială a naturii.14 Această teorie a mişcării era atrăgătoare pentru zoologul Aristotel; ea se combină uşor cu teoria cauzelor finale şi permite explicarea oricărei mişcări ca fiind analogă cu pasul grăbit al cailor dornici să se întoarcă în grajdurile lor. El a dezvoltat de aici faimoasa sa teorie a *locurilor naturale.* Orice lucru, dacă e scos din locul său natural, are tendinţa firească de a se întoarce la el.

În pofida anumitor modificări, versiunea aristotelică a esenţialismului lui Platon prezintă doar deosebiri neimportante. Aristotel, fireşte, insistă că, spre deosebire de Platon, el nu concepe Formele sau Ideile ca existând separat de lucrurile sensibile. Dar această deosebire, în măsura în care e importantă, este strâns legată de adaptarea operată în teoria schimbării. Pentru că unul din elementele principale ale teoriei lui Platon este că el e silit să considere Formele sau esenţele sau originalele (sau genitorii) ca existând anterior lucrurilor sensibile şi deci separate de acestea, care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ele. Aristotel gândeşte lucrurile sensibile ca mişcându-se spre scopurile sau cauzele lor finale, pe care le identifică15 cu Formele sau esenţele lor. Iar ca biolog, el presupune că lucrurile sensibile poartă în mod potenţial în ele seminţele, pentru a spune aşa, ale stărilor lor finale,

ale esenţelor lor. Aici rezidă unul din motivele pentru care el poate să spună că Forma sau esenţa este *în* lucru, şi nu, aşa cum spunea Platon, anterioară sau exterioară lucrului. Pentru Aristotel, orice mişcare sau schimbare înseamnă realizarea (sau „actualizarea”) anumitor potenţialităţi inerente esenţei

unui lucru.16 Este, bunăoară, o potenţialitate esenţială a unei bucăţi de lemn de a pluti pe apă sau de a putea să ardă; aceste potenţialităţi rămân inerente esenţei sale chiar şi dacă niciodată nu ar pluti şi nu ar arde. Dacă însă pluteşte sau arde, ea realizează o potenţialitate şi prin aceasta se schimbă sau se mişcă. Aşadar, esenţa, care cuprinde toate potenţialităţile unui lucru, este ca un fel de sursă internă a schimbării sau mişcării acestuia. Această esenţă sau Formă aristotelică, această cauză „formală” sau „finală” este, deci, practic identică cu „natura” sau „sufletul” din filosofia lui Platon; identificare coroborată de Aristotel însuşi. „Natura – scrie el17 în *Metafizica* – aparţine aceleiaşi clase ca potenţialitatea; pentru că ea este un principiu al mişcării inerent lucrului însuşi”. Pe de altă parte, el defineşte sufletul drept „prima entelehie a unui corp viu”, şi cum „entelehia”, la rândul ei, este explicată ca fiind Forma, sau cauza formală, considerată ca forţă motrice18, revenim, cu ajutorul acestui aparat terminologic oarecum complicat, la punctul de vedere iniţial al lui Platon: că sufletul sau natura este ceva înrudit cu Forma sau Ideea, dar inerent lucrului şi fiind principiul de mişcare al acestuia. (Atunci când Zeller îl lăuda pe Aristotel pentru „utilizarea precisă şi dezvoltarea cuprinzătoare a unei terminologii ştiinţifice” 19, cred că trebuie să fi simţit oarecare jenă folosind cuvântul „precisă”; în ce priveşte caracterizarea de „cuprinzătoare”, pe aceasta trebuie s-o admitem, după cum trebuie admis şi faptul deplorabil că Aristotel, prin utilizarea acestui jargon complicat şi oarecum pretenţios, i-a fascinat pe mulţi, pe prea mulţi filosofi; în aşa măsură încât, după cum spune

Zeller, „a trasat pentru mii de ani calea filosofiei”.) Aristotel, care a fost un istoric de tip mai enciclopedic, n-a avut nicio contribuţie directă la istoricism. El a aderat la o versiune mai restrânsă a teoriei platoniciene după care inundaţiile şi alte catastrofe recurente nimicesc din când în când specia umană, lăsând doar o mână de supravieţuitori20. Dincolo de aceasta, însă, el nu pare să fi fost interesat de problema tendinţelor istorice. În pofida acestui fapt, putem arăta aici cum teoria sa despre schimbare se pretează la interpretări istoriciste şi conţine toate elementele necesare pentru elaborarea unei pompoase filosofii istoriciste. (Această posibilitate n-a fost exploatată din plin până la Hegel.) Putem distinge trei doctrine istoriciste ce decurg direct din esenţialismul lui Aristotel. 1) Numai dacă o persoană sau un stat se dezvoltă, şi numai pe baza istoriei sale, putem ajunge să *cunoaştem* ceva despre „esenţa sa

ascunsă, nedezvoltată” (ca să folosim o expresie a lui Hegel) 21. Mai târziu, această doctrină duce, mai întâi, la adoptarea unei metode istoriciste; adică a principiului că nicio cunoaştere a unor entităţi sau esenţe sociale nu poate fi dobândită altfel decât prin aplicarea metodei istorice, prin studierea schimbărilor sociale. Dar doctrina duce mai departe (mai cu seamă când e pusă în legătură cu pozitivismul moral al lui Hegel, care identifică cunoscutul, precum şi realul, cu binele) la un cult al Istoriei şi la exaltarea ei drept Marea Scenă a Realităţii şi drept Tribunalul Universal ai Dreptăţii. 2) Schimbarea, prin faptul că dezvăluie ceea ce zace ascuns în esenţa nedezvoltată, nu face decât să etaleze esenţa, potenţialităţile. germenii ce erau inerenţi de la bun început obiectului supus schimbării. Această doctrină conduce la ideea istoricistă a unei fatalităţi istorice, a unui destin esenţial implacabil; căci, aşa cum avea să spună mai târziu Hegel22, „ceea ce numim principiu, scop, *destin”* nu este altceva decât „esenţa ascunsă nedezvoltată”. Aceasta

înseamnă că tot ceea ce se întâmplă unui om, unei naţiuni, unui stat trebuie considerat că emană din esenţa, din realitatea, din „personalitatea” ce se manifestă în acest om. În această naţiune, în acest stat şi că poate fi înţeles numai în funcţie de această esenţă sau „personalitate”. „Destinul unui om stă în directă legătură cu propria sa fiinţă; omul poate, ce-i drept, să încerce să i se împotrivească, dar acest destin este în realitate parte integrantă a propriei sale vieţi”. Această formulare (datorată lui Caird23) a teoriei hegeliene a destinului este în mod evident pandantul istoric şi romantic al teoriei aristotelice după care toate corpurile tind spre locurile lor „naturale”. Fireşte că nu avem de-a face aici decât cu o expresie bombastică a platitudinii că ceea ce i se întâmplă unui om depinde nu numai de împrejurările exterioare ale vieţii sale, ci şi de el însuşi, de modul în care reacţionează la aceste împrejurări. Cititorului naiv îi face însă o deosebită plăcere faptul că e în stare să înţeleagă şi să simtă adevărul unei înţelepciuni atât de profunde, pentru formularea căreia este nevoie de cuvinte tulburătoare ca „destin” şi mai ales „propria sa fiinţă”. 3) Pentru a deveni reală sau actuală, esenţa trebuie să se autodesfăşoare prin schimbare. Această doctrină capătă mai târziu, odată cu Hegel, următoarea formă24: „Ceea ce fiinţează doar pentru sine este… simplă potenţialitate: ceea ce n-a dobândit încă Existenţă… Numai prin activitate Ideea se actualizează”. Aşadar, dacă vreau să „dobândesc Existenţă” (o dorinţă, desigur, cum nu se poate mai modestă), trebuie

să-mi afirm personalitatea”. Această teorie, ce se bucură încă de – popularitate, duce, după cum Hegel îşi dă bine seama, la o nouă ustificare a teoriei sclavajului. Pentru că autoafirmarea înseamnă25.

Întrucât e vorba de relaţiile unui individ cu alţii, încercarea de a-i domina pe aceştia. Într-adevăr, Hegel arată că toate relaţiile personale pot fi astfel reduse la

relaţia fundamentală dintre stăpân şi sclav, de dominaţie şi supunere. Fiecare trebuie să năzuiască să se afirme şi, să-şi arate superioritatea, iar cine nu posedă firea, curajul şi capacitatea generală de a-şi păstra independenţa, trebuie redus la starea de robie. Această fermecătoare teorie a relaţiilor personale îşi are, firește, corespondentul în teoria hegeliană a relaţiilor internaţionale. Naţiunile trebuie să se afirme pe Scena Istoriei; este de datoria lor să încerce să domine Lumea.

Toate aceste ample consecinţe istoriciste, despre care vom vorbi dintr-un unghi diferit în capitolul următor, au dormitat, „ascunse şi nedezvoltate", timp de peste douăzeci de secole, în esenţialismul lui Aristotel. Aristotelismul a fost mai fertil şi mai promiţător decât îşi dau seama majoritatea admiratorilor săi.

II

Principala primejdie ce ameninţă filosofia noastră. În afară de lenea şi imprecizia gândirii, este spiritul ei scolastic...care tratează ceea ce este vag ca şi cum ar fi precis...

F. P. Ramsey

Iată-ne ajunşi într-un punct din care am putea proceda fără zăbavă la o analiză a filosofiei istoriciste a lui Hegel sau, cel puţin, la scurtele comentarii privitoare la ceea ce s-a petrecut în răstimpul dintre Aristotel şi Hegel şi la apariţia creştinismului, comentarii ce vor forma secţiunea a III-a, finală, a prezentului capitol. În chip de digresiune, totuşi, voi discuta, mai întâi. despre o problemă mai tehnică: despre *metoda esenţialistă a definiţiilor a* lui Aristotel.

Problema definiţiilor şi a „semnificaţiei termenilor" nu are de-a face în mod direct cu istoricismul. Această problemă a constituit însă o inepuizabilă sursă de confuzie, precum şi sursa acelui gen aparte de verbiaj care, atunci când s-a combinat, în mintea lui Hegel. cu istoricismul, a dat naştere acelei boli intelectuale contagioase din epoca noastră, pe care eu o numesc *filosofie oraculara.* Ea este

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

totodată sursa cea mai importantă a influenţei intelectuale din păcate încă dominante a lui Aristotel, a acelei scolastici verbale şi găunoase ce bântuie nu numai Evul Mediu, ci şi propria noastră filosofie contemporană; căci până şi o filosofie de dată foarte recentă, cum este cea a lui L. Wittgenstein26, suferă, după cum vom vedea, de influenţa ei. Dezvoltarea gândirii de la Aristotel încoace ar putea fi rezumată, cred, spunând că fiecare disciplină, câtă vreme s-a folosit de metoda aristotelică a definiţiei, a rămas blocată într-o stare de verbiaj găunos şi de scolastică sterilă, şi că gradul în care diferitele ştiinţe au izbutit să facă progrese a depins de măsura în care au izbutit să se debaraseze de această metodă esenţialistă. (Iată şi motivul pentru care „ştiinţa socială" pe care noi o cultivăm aparţine încă Evului Mediu.) Discuţia despre această metodă va trebui să fie oarecum abstractă, din pricina faptului că problema a fost adusă de Platon şi de Aristotel într-o stare atât de încâlcită, iar influenţa lor a dat naştere la atâtea prejudecăţi adânc înrădăcinate, încât perspectivele de a le înlătura nu par din cale afară de strălucite. Cu toate acestea însă poate că nu va fi lipsit de interes să analizăm sursa unei confuzii atât de mari şi a verbiajului ce a însoţit-o.

Aristotel îl urmează pe Platon în a distinge între *cunoaştere* şi *opinie.21* Cunoaşterea, sau ştiinţa, poate fi, după Aristotel, de două feluri: demonstrativă şi intuitivă. *Cunoaşterea demonstrativă* este de asemenea cunoaştere a „cauzelor". Ea constă din enunţuri ce pot fi demonstrate – concluziile – împreună cu demonstraţiile lor silogistice (care în „termenii lor medii" evidenţiază „cauzele"). *Cunoaşterea intuitivă* constă în sesizarea „formei indivizibile", a esenţei sau a naturii esenţiale a unui lucru (dacă acesta este „imediat" în sensul identităţii dintre „cauza" sa şi natura sa esenţială); ea constituie sursa originară a oricărei ştiinţe, întrucât sesizează premisele de

bază, iniţiale, ale tuturor demonstraţiilor.

Aristotel a avut, fără îndoială, dreptate să insiste că nu trebuie să încercăm să dovedim sau să demonstrăm *toată* cunoaşterea noastră. Orice demonstraţie porneşte de la anumite premise; prin urmare, demonstraţia ca atare, adică derivarea din premise, nu poate stabili niciodată în chip definitiv adevărul vreunei concluzii, ci poate doar să învedereze că *dacă* premisele sunt adevărate, atunci nu se poate să nu fie adevărată şi concluzia. Dacă am cere ca şi premisele, la rândul lor, să fie dovedite, n-am face decât să deplasăm problema adevărului cu un pas înapoi, la un alt set de premise, şi aşa mai

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 17

departe la infinit. Tocmai pentru a evita o asemenea regresiune la infinit (cum se exprimă logicienii) Aristotel a susţinut că trebuie să admitem că există premise ce sunt indubitabil adevărate şi care nu au nevoie de nicio demonstraţie; pe acestea el le numea „premise de bază”. Dacă n-avem nimic de obiectat metodelor prin care se derivă concluzii din premisele de bază, am putea spune, după Aristotel, că întreaga cunoaştere ştiinţifică este cuprinsă în premisele de bază şi că ea ar fi în stăpânirea noastră dacă am putea obţine o listă enciclopedică a premiselor de bază. Cum să ajungem însă la aceste premise de bază? Asemenea lui Platon, Aristotel credea că toată cunoaşterea o putem obţine, în cele din urmă, printr-un gen de intuiţie intelectuală a esenţelor lucrurilor., Putem cunoaşte un lucru numai cunoscându-i esenţa” – scria Aristotel28 – şi „a cunoaşte un lucru înseamnă a-i cunoaşte esenţa”. O „premisă de bază” nu este, după el, altceva decât un enunţ ce descrie esenţa unui lucru. Or, un atare enunţ este tocmai ceea ce el numeşte29 o definiţie. Ca atare, *toate „premisele de bază ale demonstraţiilor” sunt definiţii.*

Cum arată o definiţie? Un exemplu de definiţie ar fi „căţeluşul e un câine tânăr”. Subiectul unei asemenea propoziţii-definiţii, termenul „căţeluş”, se chemă *termenul*

de definit (sau *termenul definit);* cuvintele „câine tânăr" se cheamă *formula definitorie.* De regulă, formula definitorie este mai lungă şi mai complicată – uneori mult mai lungă şi mai complicată – decât termenul definit. Aristotel consideră30 termenul de definit ca pe un nume al esenţei lucrului, iar formula definitorie ca fiind descrierea acelei esenţe. Şi insistă că formula definitorie trebuie să dea o descriere exhaustivă a esenţei sau a proprietăţilor esenţiale ale lucrului respectiv; astfel, enunţul „Căţeluşul e un patruped", deşi adevărat, nu constituie o definiţie satisfăcătoare, deoarece nu epuizează ceea ce s-ar putea numi esenţa căţeluşului, ci este adevărat şi despre un cal; tot aşa, un enunţ de felul „Căţeluşul este maro", deşi poate fi adevărat despre unii căţeluşi, nu este adevărat despre toţi, iar ceea ce el descrie nu este o proprietate esenţială a termenului definit, ci una doar accidentală, întrebarea cea mai dificilă este însă: cum ajungem la definiţii sau premise de bază şi cum putem fi siguri că sunt corecte, aşadar că n-am greşit, că n-am intuit în mod eronat esenţa. Deşi Aristotel nu se pronunţă foarte clar asupra acestui punct31, nu prea sunt motive de îndoială că şi în această privinţă el îl urmează îndeaproape pe Platon. Acesta susţinuse32 că putem cunoaşte Ideile printr-un gen de

Intuiţie intelectuală infailibilă: adică, putem să le vizualizăm sau să le privim cu „ochiul minţii" noastre, proces pe care el îl concepea ca fiind analog vederii, dar dependent numai de intelect, cu excluderea oricărui element ce ar depinde de simţurile noastre. Punctul de vedere aristotelic e mai puţin radical şi mai puţin inspirat decât cel al lui Platon, dar până la urmă revine la acelaşi lucru33. Pentru că deşi afirmă că la definiţie ajungem numai după ce am efectuat numeroase obaservaţii, el admite că experienţa senzorială nu sesizează prin ea însăşi esenţa universală şi că, deci, nu poate determina pe deplin o definiţie. Ulterior el pur şi simplu postulează că posedăm o intuiţie intelectuală, o facultate mintală sau intelectuală

care ne permite să surprindem în mod infailibil esenţele lucrurilor şi să le cunoaştem. Şi mai postulează, tot aşa, că o dată ce am cunoscut o esenţă pe cale intuitivă, trebuie să fim capabili să o descriem şi deci să o definim. (Argumentele pe care le aduce în *Analiticele secunde* în sprijinul acestei teorii sunt surprinzător de slabe. Ele se reduc la ideea că premisele de bază nu pot fi cunoscute pe cale demonstrativă, pentru că aceasta ar duce la o regresiune la infinit şi că premisele de bază trebuie să fie cel puţin la fel de adevărate şi de certe cum sunt concluziile întemeiate cu ajutorul lor. „Rezultă de aici – scrie el – că nu poate exista cunoaştere demonstrativă a premiselor prime; şi cum nimic decât intuiţia intelectuală nu poate fi mai adevărată decât cunoaşterea demonstrativă, rezultă că intuiţia intelectuală este cea care sesizează premisele de bază”. În *de Anima* şi în partea teologică a *Metafizicii* găsim o argumentare ceva mai consistentă; pentru că aici avem o *teorie* a intuiţiei intelectuale – că ea intră în contact cu obiectul său, cu esenţa, ba chiar devine una cu obiectul său. „Cunoaşterea actuală este identică cu obiectul său.”)

Rezumând această scurtă analiză, putem da. cred. O descriere corectă a idealului aristotelic de cunoaştere perfectă şi completă, spunând că în concepţia sa scopul ultim al oricărei cercetări îl reprezintă întocmirea unei enciclopedii ce ar cuprinde definiţiile intuitive ale tuturor esenţelor, adică numele acestora împreună cu formulele lor definitorii: şi că el vedea progresul cunoaşterii în înghegarea treptată a unei atare enciclopedii, în extinderea ei şi în umplerea lacunelor din ea, urmate, firește, de derivarea silogistică din ea a „întregului corp de fapte” ce constituie cunoaşterea demonstrativă.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 19

Nu poate încăpea îndoială că toate aceste idei esenţialisie se află în cel mai puternic contrast cu metodele ştiinţei moderne. (Am în vedere aici ştiinţele empirice, şi nu, să zicem, matematica pură.) întâi de toate, deşi în

ştiinţă facem tot ce ne stă în putinţă pentru a afla adevărul, suntem conştienţi de faptul că nu putem fi niciodată siguri că l-am descoperit. Am învăţat, din numeroasele decepţii înregistrate în trecut, că nu trebuie să ne aşteptăm la rezultate definitive. Şi am mai învăţat să nu ne mai simţim dezamăgiţi când teoriile noastre ştiinţifice ajung să fie infirmate; pentru că în majoritatea cazurilor putem să determinăm cu multă siguranţă, în cazul a două teorii rivale, care este mai bună. Ca atare, putem să ştim că progresăm: iar cunoaşterea acestui fapt constituie pentru cei mai mulţi dintre noi o consolare pentru iluzia pierdută a adevărului ultim şi a certitudinii. Cu alte cuvinte, ştim că teoriile noastre ştiinţifice trebuie totdeauna să rămână ipoteze, dar că, în multe cazuri importante, putem stabili dacă o ipoteză nouă este superioară sau nu uncia vechi. Căci dacă cele două ipoteze sunt diferite, ele vor conduce la predicţii diferite, care adesea pot fi testate experimental: iar pe baza unui asemenea experiment crucial putem descoperi uneori că noua teorie duce la rezultate satisfăcătoare, acolo unde cea veche eşuează. Putem spune, astfel, că în căutarea adevărului noi am înlocuit certitudinea ştiinţifică cu progresul ştiinţific. Iar această viziune asupra metodei ştiinţifice este coroborată de dezvoltarea ştiinţei. Pentru că ştiinţa nu se dezvoltă prin treptată acumulare enciclopedică de informaţie esenţială, cum considera Aristotel, ci printr-o metodă mult mai revoluţionară; ea progresează prin idei îndrăzneţe (cum a fost ideea că Pământul nu e plat, sau că „spaţiul metric" nu e plat) şi prin răsturnarea celor vechi.

Dar această viziune asupra metodei ştiinţifice înseamnă34 că în ştiinţă nu există *„cunoaştere"*. În sensul în care Platon şi Aristotel înţelegeau acest cuvânt, adică în sensul care implică adevăruri ultime: în ştiinţă nu avem niciodată temeiuri suficiente pentru a crede că am ajuns la adevăr. Ceea ce în mod obişnuit numim „cunoaştere ştiinţifică" nu este, de regulă, cunoaştere în acest sens. ci este informaţie referitoare la diferitele ipoteze aflate în

competiţie şi la modul în care ele au făcut faţă diferitelor teste: este. pentru a ne exprima în limbajul lui Platon şi Aristotel. informaţie cu privire la cea mai recentă şi mai bine testată *„opinie”* ştiinţifică. Această viziune mai înseamnă că în ştiinţă (exceptând, fireşte, matematica

pură şi logica) nu avem demonstraţii. În ştiinţele empirice, singurele care ne pot furniza informaţie despre lumea în care trăim, nu intervin demonstraţii, dacă prin „demonstraţie” înţelegem un raţionament ce stabileşte o dată pentru totdeauna adevărul unei teorii. (în schimb, pot să intervină respingeri ale unor teorii ştiinţifice.) Pe de altă parte, matematica pură şi logica, unde sunt posibile demonstraţii, nu ne dau informaţii despre lume, ci dezvoltă doar mijloacele pentru descrierea ei. Putem spune, deci (aşa cum am arătat în altă parte) 35: „În măsura în care enunţurile ştiinţifice se referă la lumea experienţei, ele trebuie să fie refutabile; iar în măsura în care sunt irefutabile, ele nu se referă la lumea experienţei”. Dar în timp ce demonstraţia nu joacă niciun rol în ştiinţele empirice, cu raţionamentul lucrurile stau altfel36; într-adevăr, rolul acestuia este la fel de important ca şi cel al observaţiei şi al experimentului.

Rolul definiţiilor, cu deosebire în ştiinţă, este şi el cu totul diferit de cum îl concepea Aristotel. Acesta susţinea că într-o definiţie noi fixăm mai întâi o esenţă – dându-i, eventual, un nume – iar apoi o descriem cu ajutorul formulei definitorii: întocmai cum într-o propoziţie obişnuită, ca „Acest căţeluş este maro”, fixăm mai întâi un anumit lucru spunând „acest căţeluş” iar apoi îl descriem ca fiind „maro”. Şi mai susţinea că descriind în felul acesta esenţa vizată prin termenul de definit, determinăm sau explicăm totodată *semnificaţia37* termenului. În consecinţă, definiţia poate să răspundă dintr-odată la două întrebări strâns legate între ele. Una sună „Ce este cutare?”, de exemplu „Ce este căţeluşul?”; adică cere să fie descrisă esenţa denotată prin termenul definit. Cealaltă

sună „Ce înseamnă cutare?”, de exemplu „Ce înseamnă «căţeluş»?”; ea cere informaţie despre semnificaţia unui termen (şi anume, a termenului care denotează esenţa). În contextul de faţă nu este necesar să distingem între aceste două întrebări; mai degrabă este important să sesizăm ce anume au în comun; în mod special ţin să atrag atenţia asupra faptului că ambele *întrebări le ridică termenul ce stă, în cadrul definiţiei, în partea stângă şi că ambele capătă răspuns prin formula definitorie ce stă în partea dreaptă.* Faptul acesta caracterizează concepţia esenţialistă, de care metoda ştiinţifică de definire diferă în mod radical.

Putem spune că în timp ce interpretarea esenţialistă citeşte o definiţie „normal”, adică *de la stânga la dreapta, o definiţie, aşa cum este folosită în mod normal în ştiinţa modernă, trebuie citită dinspre*

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 2

coadă spre cap, adică de la dreapta la stânga; pentru că ea începe ci formula definitorie şi cere o scurtă denumire care să i se ataşeze Astfel, punctul de vedere ştiinţific asupra definiţiei „Căţeluşul cu câine tânăr” ar fi că ea dă un răspuns la întrebarea *„Cum vom numi un câine tânăr?”* şi nu la întrebarea „Ce *este* căţeluşul?”. (întrebările de genul „Ce este viaţa?” sau „Ce este gravitaţia?” nu joacă niciun rol în ştiinţă.) Utilizarea ştiinţifică a definiţiilor, caracterizată prin abordarea lor „de la dreapta la stânga” poate fi numită interpretare *nominalistă* a lor, opusă interpretării aristotelice sau *esenţialiste.3S* în ştiinţa modernă nu intervin decât 39 definiţii nominaliste, adică adoptări de simboluri sau denumiri abreviate menite să permită o exprimare mai concisă. De unde se poate vedea imediat că definiţiile *nu* joacă un rol prea important în ştiinţă. Pentru că simbolurile abreviate pot, fireşte, oricând să fie înlocuite prin expresiile mai lungi, formulele definitorii, pe care le înlocuiesc. În unele cazuri limbajul nostru ştiinţific ar deveni astfel foarte greoi, cauzând risipă de timp şi de

hârtie. Niciodată însă nu s-ar pierde prin aceasta niciun dram de informaţie factuală. „Cunoaşterea ştiinţifică”, în sensul în care termenul acesta poate fi adecvat utilizat, n-ar avea nimic de suferit dacă am elimina toate definiţiile; operaţia s-ar repercuta doar asupra limbajului, care nu şi-ar pierde precizia40, ci doar concizia. (Nu vreau nicidecum să spun prin aceasta că în ştiinţă n-ar putea să se ivească o presantă nevoie practică de a introduce definiţii, în scopuri de abreviere.) între acest punct de vedere asupra rolului jucat de definiţii şi punctul de vedere aristotelic, contrastul e cum nu se poate mai profund. Pentru că definiţiile esenţiale ale lui Aristotel sunt principii din care ar urma să fie derivată întreaga noastră cunoaştere; aşadar, în ele este cuprinsă toată cunoaşterea noastră; şi ele servesc pentru a substitui unei formule scurte una lungă. Dimpotrivă, definiţiile ştiinţifice sau nominaliste nu cuprind niciun fel de cunoaştere, nici măcar „opinie”; ele nu fac altceva decât să introducă noi denumiri arbitrare ce prezintă avantajul conciziei; ele fac posibilă o exprimare mai economică.

În practică, aceste denumiri sunt de cea mai mare utilitate. Pentru a ne da seama de acest lucru, e de-ajuns să ne gândim la imensele dificultăţi ce ar apărea dacă un bacteriolog, ori de câte ori ar vorbi despre o anumită specie de bacterii, ar fi nevoit să repete întreaga ei descriere (inclusiv procedeele de colorare etc, cu ajutorul cărora ea eyte deosebită de alte specii asemănătoare). Iar printr-o consi

deraţie similară putem înţelege şi de ce se uită atât de frecvent, chiar şi de către oamenii de ştiinţă, faptul că definiţiile ştiinţifice trebuie citite „de la dreapta la stânga”, după cum am explicat ceva mai sus. Explicaţia ţine de faptul că majoritatea oamenilor, când studiază pentru prima dată o ştiinţă, să zicem bacteriologia. trebuie să se preocupe să afle semnificaţiile tuturor acestor noi termeni tehnici pe care îi întâlnesc. Aşa se face că realmente ei

fhvâţă definiţia „de la stânga la dreapta”, substituind, ca şi cum ar fi vorba de o definiţie esenţialistă, o expresie foarte lungă uneia foarte scurte. Dar aceasta nu este decât un accident psihologic, iar un profesor sau autor de manuale poate să procedeze cu totul altfel; el poate să introducă un termen tehnic după ce s-a ivit nevoia unui astfel de termen.41

Până aici am încercat să arăt că utilizarea ştiinţifică sau nominalistă a definiţiilor este total diferită de metoda esenţialistă a definiţiilor propusă de Aristotel. Se poate face însă mai mult: se poate arăta că viziunea esenţialistă asupra definiţiilor este pur şi simplu de nesusţinut. Spre a nu lungi peste măsură această digresiune42, mă voi limita la critica a numai două doctrine esenţialiste: două doctrine importante pentru faptul că unele şcoli moderne influente se bazează încă pe ele. Una este doctrina esoterică a intuiţiei intelectuale, iar cealaltă, doctrina extrem de populară după care, dacă vrem să fim precişi, „trebuie să ne definim termenii”.

Aristotel socotea, urmându-l într-aceasta pe Platon. că noi posedăm o facultate, intuiţia intelectuală, cu ajutorul căreia putem vizualiza esenţe şi putem descoperi care este definiţia corectă. Mulţi esenţialişti moderni au preluat această doctrină. Alţi filosofi, urmându-l pe Kant, susţin că nu posedăm o asemenea facultate. Opinia mea este că putem admite, fără ezitare, că posedăm ceva ce ar putea fi descris drept „intuiţie intelectuală”; sau, mai precis, că unele din experienţele noastre intelectuale pot fi descrise în acest fel. Despre orice persoană care „înţelege” o idee, sau un punct de vedere, sau o metodă aritmetică, spre exemplu înmulţirea, în sensul că „s-a familiarizat cu ea”, se poate spune că a înţeles în mod intuitiv lucrul respectiv. Or, există nenumărate experienţe intelectuale de acest fel. Pe de altă parte însă aş vrea să subliniez că aceste experienţe, oricât de importante ar putea fi pentru străduinţele noastre ştiinţifice, nu pot servi niciodată la stabilirea adevărului unei idei sau teorii, oricât de puternic ar putea simţi cineva, intuitiv, că aceasta trebuie să fie

adevărată sau că este „evidentă prin ea însăşi” 43.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE

Asemenea intuiţii nu pot servi nici măcar ca argument, deşi ne pot încuraja să căutăm argumente. Pentru că altcineva poate să aibă o intuiţie la fel de irezistibilă că aceeaşi teorie este falsă. Drumul ştiinţei este pavat cu teorii abandonate despre care anterior se socotise că sunt evidente prin ele însele; Francis Bacon, de exemplu, îi persifla pe cei ce negau adevărul evident că soarele şi aştrii se rotesc în jurul Pământului. aflat, evident, în repaus. Fără îndoială că intuiţia joacă un mare rol în viaţa unui om de ştiinţă, întocmai ca şi în viaţa unui poet. Ea îl conduce la descoperiri. Dar ea poate la fel de bine să-l conducă şi la eşecuri. Oricum, ea rămâne totdeauna, ca să spunem aşa, o chestiune a sa personală. Ştiinţa nu întreabă cum a ajuns un cercetător la ideile sale, ea este interesată doar de argumente pe care oricine le poate testa. Marele matematician Gauss a descris odată cât se poate de bine această situaţie prin exclamaţia: „Am ajuns la un rezultat: dar încă nu ştiu cum se ajunge la el”. Toate acestea se aplică, fireşte, doctrinei aristotelice privind intuirea intelectuală a aşa-numitelor esenţe44, doctrină propagată mai târziu de Hegel, iar în zilele noastre de E. Husserl şi de numeroşii săi elevi. Din cele spuse se vede că „intuirea intelectuală a esenţelor”, sau „fenomenologia pură”, cum o numeşte Husserl. nu este nici metoda ştiinţei, nici a filosofiei. (Mult disputata chestiune dacă este vorba de o invenţie nouă, după cum cred fenomenologii puri. ori numai de o versiune a cartezianismului sau a hegelianismului, poate fi decisă foarte simplu: este vorba de o versiune a aristotelismului.) Cea de-a doua doctrină pe care vreau s-o spun criticii prezintă legături şi mai importante cu concepţiile moderne; şi ea priveşte în mod special problema verbalismului. Începând de la Aristotel. este ştiut de mai toată lumea că nu putem demonstra toate enunţurile, că o asemenea încercare este sortită eşecului pentru că n-ar

genera decât o regresiune la infinit a demonstraţiilor. Numai că nici Aristotel45, nici, după cât se pare, mulţi dintre autorii moderni nu par a-şi da seama că tentativa analoagă de a defini semnificaţia tuturor termenilor noştri generează inevitabil, în acelaşi fel. O regresiune la infinit a definiţiilor. Următorul pasaj din cartea lui Crossman *Plato To-Day* este caracteristic pentru un punct de vedere împărtăşit în mod implicit de mulţi filosofi contemporani de renume, spre exemplu de Wittgenstein46: „... dacă nu cunoaştem cu precizie semnificaţiile cuvintelor pe care le folosim, nu putem discuta nimic cu folos. Majoritatea raţionamentelor zadarnice cu care ne irosim

24

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

timpul se datoresc în mare parte faptului că fiecare dintre noi asociază propriile lui semnificaţii vagi cuvintelor pe care le folosim şi îşi închipuie că oponenţii săi le folosesc cu aceleaşi sensuri. Dacă ne-am defini de la început termenii, am putea purta discuţii mult mai profitabile. E de-ajuns să parcurgem publicaţiile cotidiene pentru a observa că propaganda (corespondentul modern al retoricii) îşi datoreşte succesul în bună parte confuziilor de care suferă semnificaţia termenilor. Dacă politicienii ar fi obligaţi prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească, ei ar pierde mult din priza pe care o au la public, cuvântările lor ar fi mai scurte, iar multe dintre dezacordurile ce există între ei s-ar observa că sunt pur verbale”. Acest pasaj este foarte caracteristic pentru una din prejudecăţile pe care le datorăm lui Aristotel – prejudecata că limbajul poate fi făcut mai precis prin folosirea definiţiilor. Să examinăm dacă lucrul acesta poate fi realmente înfăptuit.

Mai întâi, putem observa clar că dacă „politicienii” (sau indiferent cine), „ar fi obligaţi prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească”, discursurile lor nu ar deveni mai scurte, ci infinit de lungi. Pentru că o definiţie nu poate să statornicească

semnificaţia unui termen, întocmai cum o derivare logică47 nu poate să statornicească adevărul unui enunţ; ambele nu pot decât să deplaseze problema înapoi. Derivarea deplasează problema adevărului înapoi la premise, iar definiţia deplasează problema semnificaţiei înapoi la termenii definitorii (adică la termenii ce intră în alcătuirea formulei definitorii). Aceştia însă, din multiple motive48, vor fi probabil la fel de vagi şi de generatori de confuzie ca şi termenii de la care am pornit; şi, în orice caz, vom fi în situaţia de a trebui să-i definim şi pe ei, la rândul lor; ceea ce ne duce la alţi termeni, ce se cer şi ei definiţi. Şi aşa mai departe, la infinit. După cum se vede, cerinţa de a defini toţi termenii de care ne servim este la fel de nelalocul ei ca şi cerinţa de a demonstra toate enunţurile pe care le facem.

Critica aceasta ar putea să pară, la prima vedere, tendenţioasă. Anume, s-ar putea obiecta că ceea ce au în vedere cei care cer definiţii este eliminarea ambiguităţilor de care suferă atât de des termeni ca49 „democraţie”, „libertate”, „datorie”, „religie” etc; că este, desigur, imposibil să definim toţi termenii de care ne servim, dar că e posibil să definim unii din termenii aceştia mai periculoşi şi să ne mulţumim cu atât; că termenii definitori trebuie pur şi

simplu acceptaţi, şi că deci, după un pas sau doi, trebuie să ne oprim, pentru a evita o regresiune la infinit. Această apărare însă nu stă în picioare. E drept că termenii menţionaţi sunt frecvent folosiţi în mod abuziv. Ceea ce neg eu este că încercarea de a-i defini ar putea ameliora situaţia. Cred că, dimpotrivă, n-ar face decât s-o înrăutăţească. E clar că prin definirea, fie şi o singură dată, a termenilor pe care-i folosesc, lăsând nedefiniţi termenii definitoriiy politicienii nu vor dobândi posibilitatea de a-şi scurta discursurile; pentru că a da o definiţie esenţialistă, adică una care „defineşte termenii”

de care ne servim (spre deosebire de o definiţie nominalistă, care introduce noi termeni tehnici) înseamnă, după cum am văzut, a substitui o expresie lungă uneia scurte. În plus, încercarea de a defini termenii n-ar face decât să sporească vaguitatea şi confuzia. Căci dat fiind că nu putem pretinde ca toţi termenii definitori să fie, la rândul lor, definiţi, un politician sau un filosof isteţ ar putea satisface uşor cerinţa de a da definiţii. Spre exemplu, dacă ar fi întrebat ce înţelege prin „democraţie”, el ar putea spune „domnia voinţei generale” sau „domnia spiritului poporului”; şi pentru că acum a dat o definiţie şi prin aceasta a satisfăcut cele mai înalte standarde de precizie, nimeni nu va mai cuteza să-l critice. Şi într-adevăr, cum ar putea fi criticat, de vreme ce cerinţa de a defini, la rândul lor, cuvintele „domnie”, „popor”, „voinţă” sau „spirit” ne aduce pe calea regresiunii la infinit? Aşa că oricine ar ezita să formuleze o atare cerinţă. Dacă însă, cu toate acestea, o asemenea cerinţă ar fi formulată, ea ar putea fi satisfăcută cu aceeaşi uşurinţă. Pe de altă parte, o dispută privitoare la corectitudinea sau la adevărul definiţiei n-ar putea duce decât la o controversă sterilă privitoare la cuvinte.

Aşadar, punctul de vedere esenţialist asupra definiţiei nu rezistă criticii, chiar şi dacă nu încearcă, pe urmele lui Aristotel, să stabilească „principiile” cunoaşterii noastre, mulţumindu-se să ne impună cerinţa, aparent mai modestă, de a „defini semnificaţia termenilor de care ne servim”.

Cerinţa de a vorbi clar şi fără ambiguitate este însă, fără doar şi poate, foarte importantă şi trebuie satisfăcută. Este capabil punctul de vedere nominalist să o satisfacă? Şi poate oare nominalismul să evite regresiunea la infinit?

Poate! Poziţia nominalistă nu întâmpină nicio dificultate ce ar corespunde regresiunii la infinit. Aşa după cum am văzut, ştiinţa nu utilizează definiţii pentru a determina semnificaţia termenilor

săi, ci doar pentru a introduce comode denumiri prescurtate. Şi ea nu depinde de definiţii; toate definiţiile pot fi omise fără ca informaţia transmisă să aibă ceva de suferit. De aici urmează că în ştiinţă *top termenii ele care este realmente nevoie trebuie să fie termeni nedefiniţi.* Aşa stând lucrurile, cum procedează ştiinţele pentru a fi sigure de semnificaţiile termenilor lor? La această întrebare au fost sugerate variate răspunsuri50, dar nu cred că vreunul din ele este satisfăcător. Situaţia pare a fi următoarea. Aristotelismul şi filosofiile înrudite cu el ne-au vorbit atâta timp despre importanţa dobândirii unei cunoaşteri precise a semnificaţiei termenilor pe care-i folosim, încât toţi înclinăm să credem că aşa stau lucrurile. Şi continuăm să rămânem ataşaţi acestui crez în pofida faptului incontestabil că filosofia, care timp de două milenii s-a arătat mereu preocupată de semnificaţia termenilor ei. nu numai că este plină de verbalism, ci a rămas în acelaşi timp îngrozitor de vagă şi de ambiguă, în timp ce o ştiinţă cum este fizica, care nu se arată mai deloc preocupată de termeni şi de semnificaţiile lor. fiind mereu concentrată asupra faptelor, a dobândit o mare precizie. Trebuie, desigur, să considerăm aceasta drept un indiciu al faptului că din pricina influenţei aristotelice, importanţa semnificaţiei termenilor a fost enorm exagerată. Dar că situaţia semnalată ne indică mai mult de atât. Pentru că această concentrare asupra problemei semnificaţiei nu numai că n-a dus la întronarea preciziei, dar este ea însăşi principala sursă a vaguităţii, ambiguităţii şi confuziei.

În ştiinţă avem grijă ca enunţurile pe care le facem să nu *depindă* niciodată de semnificaţia termenilor folosiţi. Chiar şi atunci când se dau definiţii pentru termeni, nu încercăm niciodată să derivăm din definiţie vreo informaţie sau să sprijinim pe ea vreo argumentare. Iată de ce în ştiinţă termenii nu ne dau multă bătaie de cap. Aici ei nu sunt supra-împovăraţi. Încercăm să le ataşăm cât mai puţină greutate cu putinţă. Nu luăm prea în serios „semnificaţia" lor. Suntem totdeauna conştienţi că termenii pe care-i folosim sunt un pic vagi (pen în că am învăţat să-i

folosim numai în aplicaţii practice), iar precizia o dobândim nu prin reducerea penumbrei lor de vag, ci mai curând menţinându-ne în această penumbră şi formulând cu grijă propoziţiile în aşa fel, încât posibilele nuanţe de semnificaţie ale termenilor noştri să nu conteze. Acesta e modul în care evităm certurile referitoare la cuvinte.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 27

Concepţia după care precizia ştiinţei şi a limbajului ştiinţific depind de precizia termenilor folosiţi este, de bună seamă, foarte plauzibilă, dar, cu toate acestea, ea este, cred, o simplă prejudecată. Precizia unui limbaj depinde mai degrabă tocmai de faptul că acesta are grijă să nu-şi împovăreze termenii cu sarcina de a fi precişi. Termeni ca „dună de nisip" sau „vânt" sunt cu siguranţă foarte vagi. (Câţi centimetri trebuie să aibă înălţimea unei movilite de nisip pentru a putea fi numită „dună"? Cu ce viteză trebuie să se mişte aerul pentru a se putea vorbi de „vânt"?) Cu toate acestea, pentru multe din scopurile urmărite de geolog, aceşti termeni sunt îndeajuns de precişi; iar pentru alte scopuri, când este într-adevăr nevoie de un mai mare grad de diferenţiere, putem oricând să spunem „dună având înălţimea între un metru şi jumătate şi zece metri" sau „vânt având viteza între 30 şi 50 km pe oră". Situaţia e analoagă şi în ştiinţele mai exacte. În măsurătorile fizice, bunăoară, avem totdeauna grijă să specificăm marja de eroare posibilă; iar precizia nu constă în încercarea de a reduce această marjă la zero, sau în a pretinde că ea nu există, ci constă în recunoaşterea ei explicită.

Chiar şi atunci când un termen ajunge să creeze dificultăţi, cum s-a întâmplat bunăoară cu termenul „simultaneitate" în fizică, cauza n-a fost imprecizia sau ambiguitatea semnificaţiei, ci o anumită teorie intuitivă care ne-a făcut să împovărăm termenul cu prea multă semnificaţie, sau cu o semnificaţie prea „precisă", şi nu cu prea puţină. Ceea ce a descoperit Einstein analizând simultaneitatea a fost că fizicienii, vorbind despre

evenimente simultane, făceau o supoziţie falsă, care ar fi fost inatacabilă dacă ar fi existat semnale cu viteză infinită. Greşeala fizicienilor nu era de a nu fi asociat termenului nicio semnificaţie, şi nici nu ţinea de vreo ambiguitate sau imprecizie a acestuia; ceea ce a descoperit Einstein a fost că eliminarea unei supoziţii teoretice, supoziţie rămasă până atunci neobservată din pricina evidenţei sale intuitive, putea să înlăture o dificultate ce se ivise în ştiinţă. Prin urmare, ceea ce l-a preocupat de fapt nu a fost o problemă privind semnificaţia unui termen, ci una privind adevărul unei teorii. Este foarte puţin probabil că s-ar fi realizat prea mult dacă cineva, pe lângă abordarea unei probleme fizice determinate, s-ar fi apucat să amelioreze conceptul de simultaneitate analizând „semnificaţia esenţială a acestuia", sau chiar analizând ce „înţeleg realmente" fizicienii atunci când vorbesc de simultaneitate.

28

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Cred că putem învăţa din acest exemplu că nu trebuie să încercăm să traversăm punţile înainte de a fi ajuns la ele. Şi mai cred că preocuparea pentru chestiuni referitoare la semnificaţia termenilor, chestiuni cum ar fi vaguitatea sau ambiguitatea lor, nu poate fi nicidecum justificată invocând exemplul lui Einstein. O asemenea preocupare izvorăşte mai degrabă din ideea că multe depind de semnificaţia termenilor pe care-i folosim şi că noi operăm cu această semnificaţie; ceea ce nu poate duce decât la verbalism şi scolastică. Din acest punct de vedere, putem critica o doctrină de felul celei a lui Wittgenstein[51], care susţine că în timp ce ştiinţa investighează chestiuni de fapt, sarcina filosofiei ar fi să clarifice semnificaţia termenilor, purjând prin aceasta limbajul nostru şi eliminând capcanele lingvistice. Pentru vederile acestei şcoli este caracteristic că nu duc la un lanţ de argumente ce s-ar preta la o critică raţională; ceea ce înseamnă că analizele subtile datorate acestei şcoli[52] se adresează exclusiv unui îngust cerc esoteric de iniţiaţi. Acesta pare a

sugera că orice preocupare pentru semnificaţie tinde să ducă la rezultatul care e atât de tipic pentru aristotelism: la scolastică şi misticism.

Să încercăm să lămurim pe scurt cum au apărut aceste două rezultate tipice ale aristotelismului. Aristotel susţine că demonstraţia şi definiţia sunt cele două metode fundamentale de obţinere a cunoaşterii. În ceea ce priveşte, mai întâi, doctrina demonstraţiei, nu se poate nega că ea a dus la nenumărate încercări de a demonstra mai mult decât poate fi demonstrat; filosofia medievală este plină de acest gen de scolastică şi tendinţa s-a perpetuat, pe Continent, până la Kant. Critica adusă de Kant tuturor încercărilor de a demonstra existenţa lui Dumnezeu a provocat reacţia romantică a lui Fichte, Schelling şi Hegel. Noua tendinţă a constat în a renunţa la demonstraţii, iar odată cu ele şi la orice fel de argumentare raţională. Odată cu romanticii, ajunge la modă un nou gen de dogmatism, atât în filosofie cât şi în ştiinţele sociale. El ne pune în faţă sentinţele sale, urmând ca noi să *le acceptăm sau să le refuzăm* fără discuţie. Această perioadă romantică de filosofie oraculară, numită de Schopenhauer „epoca impostorii”, este descrisă de acesta în următorii termeni53: „Aici dispare cu totul trăsătura onestităţii, acea disponibilitate de a întreprinde o cercetare împreună cu cititorul, disponibilitate de care sunt pătrunse scrierile tuturor filosofilor anteriori. Fiecare pagină stă mărturie că aceşti aşa-numiţi filosofi nu încearcă să-l înveţe ceva pe cititor, ci să-l vrăjească”.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 29

La un rezultat similar a condus şi doctrina aristotelică a definiţiei. Ea a generat mai întâi o doză considerabilă de pedanterie. Mai târziu însă filosofii au început să simtă că în privinţa definiţiilor nu este loc pentru dispute. În felul acesta, esenţialismul nu numai că a încurajat verbalismul, ci a dus şi la deziluzii în ceea ce priveşte raţionamentul, adică raţiunea. Scolastică, misticism şi dezolare în privinţa raţiunii – iată cele trei

rezultate inevitabile ale esenţialismului lui Platon şi Aristotel. Iar revolta făţişă a lui Platon împotriva libertăţii devine, cu Aristotel, o revoltă ascunsă împotriva raţiunii.

Cum ştim de la Aristotel însuşi, esenţialismul şi teoria definiţiei, atunci când au fost avansate pentru prima dată, au întâmpinat o puternică opoziţie, mai ales din partea lui Antistene. elev al lui Socrate, ale cărui critici par să fi fost dintre cele mai perspicace.54 Din păcate, această opoziţie a fost înfrântă. Consecinţele acestei înfrângeri pentru dezvoltarea intelectuală a omenirii au fost cât se poate de nefaste. Despre unele din ele vom discuta în capitolul următor. Cu aceasta închei digresiunea mea, în care am făcut o critică a teoriei platonician-aristotelice a definiţiei.

III

Mai e oare nevoie să reamintesc faptul că expunerea pe care am făcut-o aici despre Aristotel este cât se poate de fragmentară – mult mai fragmentară decât cea despre Platon? Scopul principal pe care l-am urmărit în aceste expuneri a fost să relev rolul jucat de cei doi în apariţia istoricismului şi în lupta împotriva societăţii deschise şi să arăt influenţa lor asupra problemelor propriei noastre epoci – asupra apariţiei filosofiei oraculare a lui Hegel, părintele istoricismului şi al totalitarismului modern. Despre evoluţiile intervenite între Aristotel şi Hegel nu vom putea vorbi aici deloc. Căci pentru a le prezenta cât de cât satisfăcător, ar mai fi fost nevoie de cel puţin încă un volum. În cele câteva pagini cu care închei prezentul capitol voi încerca, în schimb, să indic în ce fel ar putea fi interpretată această perioadă prin prisma conflictului dintre societatea deschisă şi cea închisă.

Conflictul dintre speculaţia platonician-aristotelică şi spiritul Marii Generaţii, a lui Pericle, Socrate şi Democrit, poate fi urmărit de-a lungul epocilor. Spiritul acesta a fost păstrat, mai mult sau mai

puţin pur. În mişcarea cinicilor care, asemenea

primilor creştini, predicau fraternitatea între oameni, pe care o puneau în legătură cu o credinţă monoteistă în paternitatea Zeului. Imperiul lui Alexandru, ca şi cel al lui August, a fost influenţat de aceste idei încolţite pentru prima dată în Atena imperialistă a lui Pericle şi mereu stimulate de contactul Occidentului cu Orientul. Este foarte probabil că aceste idei, şi poate că şi mişcarea cinică însăşi, au influenţat şi apariţia creştinismului.

La începuturile lui, creştinismul, asemeni mişcării cinice, se opunea pedantului idealism platonizant şi intelectualismului „cărturarilor", al învăţaţilor („Tu ai ţinut ascunse aceste lucruri celor înţelepţi şi prudenţi şi le-ai făcut cunoscute celor fără de învăţătură.") Nu mă îndoiesc că doctrina creştină a fost, în parte, un protest împotriva a ceea ce ar putea fi descris drept platonism ebraic în sens mai larg55, a adoraţiei abstracte a lui Dumnezeu şi a Cuvântului său. Şi a fost cu siguranţă un protest împotriva tiibalismului ebraic, împotriva tabuurilor rigide şi seci ale acestuia, ca şi împotriva exclusivismului său tribal ce-şi afla expresa, de pildă. În doctrina poporului ales. adică într-o interpretare a divinităţii drept zeu al tribului. Acest accent puternic pus pe legile tribale şi pe unitatea tribală se vădeşte a fi caracteristic nu atât pentru o societate tribală primitivă, cât pentru o încercare deznădăjduită de a restaura şi păstra neschimbate vechile forme de viaţă tribală: iar în cazul poporului evreu, el pare să se fi născut ca o reacţie la impactul cuceririi babiloniene asupra vieţii tribale. Alături însă de această mişcare spre o mai mare rigiditate, găsim o altă mişcare, apărută, pesemne, în acelaşi timp, şi care a produs idei umanitare ce se asemănau cu reacţia Marii Generaţii la disoluţia tribalismului grec. Procesul acesta pare a se fi repetat atunci când independenţa ebraică a fost în cele din urmă nimicită de către Roma. El a dus la o nouă şi mai profundă sciziune între aceste două soluţii pasibile – revenirea la trib. aşa cum acesta era reprezentat de ebraismul ortodox, şi umanismul noii secte a creştinilor, care i-a cuprins şi pe barbari (sau ne-evrei) ca şi pe sclavi. Din *Faptele*

apostolilor[56] putem vedea cât de presante au fost aceste probleme, problema socială ca şi cea naţională. Acelaşi lucru se desprinde şi din dezvoltarea poporului evreu; pentru că partea sa mai conservatoare a reacţionat la aceeaşi provocare printr-o altă mişcare, îndreptată spre fixarea şi pietrificarea formei lor tribale de viaţă şi

spre un ataşament atât de tenace la „legile" lor, încât s-ar fi bucurat de aprobarea lui Platon. Practic nu încape îndoială că această mişcare a fost inspirată, aidoma ideilor lui Platon. de un puternic antagonism faţă de noul crez al societăţii deschise; în cazul de faţă. faţă de creştinism.

Dar paralelismul dintre crezul Marii Generaţii, în special al lui Socrate, şi cel al creştinismului timpuriu merge mai în profunzime. Este neîndoielnic că forţa primilor creştini rezida în curajul lor moral: în faptul că refuzau să accepte pretenţia Romei „de a avea dreptul să-i silească pe supuşii săi să acţioneze potrivnic conştiinţei lor" [57]. Martirii creştini care respingeau dreptul celui puternic de a institui standardele de dreptate au suferit pentru aceeaşi cauza pentru care a murit şi Socrate.

E clar că toate aceste lucruri s-au schimbat foarte mult după ce religia creştină a devenit ea însăşi puternică în Imperiul Roman. Se ridică întrebarea dacă această recunoaştere oficială a bisericii creştine (şi ulterioara ei organizare după modelul anti-bisericii neoplatonice a lui Iulian Apostolul[58]) n-a fost cumva o abilă manevră politică a puterilor cârmuitoare. menită să submineze uriaşa influenţă morală a unei religii egalitare – a unei religii pe care ele încercaseră zadarnic să o combată prin forţă ca şi prin acuzaţii de ateism şi impietate. Cu alte cuvinte, se naşte întrebarea dacă nu cumva Roma (îndeosebi după Iulian) a socotit necesar să aplice sfatul lui Pareto „de a exploata sentimentele. În loc să-şi irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici". La această întrebare este greu de răspuns: în mod cert însă ea nu poate fi ocolită apelând (aşa cum face Toynbee[59]) la „simţul istoric

care ne avertizează să nu atribuim" perioadei lui Constantin şi a urmaşilor săi... motive ce sunt anacronic cinice", adică motive mai consonante cu propria noastră „atitudine occidentală modernă faţă de viaţă". Căci putem întâlni exprimate asemenea motive în mod deschis şi „cinic", sau mai precis, neruşinat. Încă din secolul al V-lea î.Hr., de către Critias. liderul Celor Treizeci de Tirani; iar rostiri similare se pot găsi frecvent în decursul istoriei filosofiei greceşti. h0 Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, nu există motive serioase de a ne îndoi că odată cu persecutarea de către Justinian a necreştinilor. ereticilor şi filosofilor (529 p. Chr.) a început epoca întunericului. Biserica a călcat pe urmele totalitarismului platonician-aristotelic. evoluţie ce avea să culmineze cu Inchiziţia. Teoria inchiziţiei, în particular.

32 NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

poate fi caracterizată ca pur platoniciană. Ea este formulată în ultimele trei cărţi ale *Legilor,* unde Platon arată că este de datori; cârmuitorilor-păstori să-şi păzească turma cu orice preţ, păstrânc rigiditatea legilor şi îndeosebi a practicii şi teoriei religioase, chiar dacă pentru aceasta trebuie să omoare lupul, care altminteri ar putea fi şi un om cinstit şi onorabil a cărui conştiinţă, atinsă de boală, nu-i permite, din păcate, să se plece în faţa ameninţărilor celor puternici.

Este una din caracteristicile reacţiilor la angoasele civilizaţiei din epoca noastră că autoritarismul pretins „creştin" al Evului Mediu a devenit, în anumite cercuri intelectualiste, una din modele cele mai noi ale zilei.61 Aceasta se datorează, neîndoielnic, nu numai idealizării unui trecut într-adevăr mai „organic" şi mai „integrat", ci şi unei reacţii explicabile faţă de agnosticismul modern, care a sporit peste măsură aceste angoase. Oamenii au crezut că Dumnezeu cârmuieşte lumea. Această credinţă limita responsabilitatea lor. Noua credinţă, conform căreia ei înşişi sunt cei ce trebuie s-o cârmuiască, a creat pentru mulţi o povară a responsabilităţii aproape insuportabilă.

Toate acestea trebuie recunoscute ca nişte realităţi. Nu mă îndoiesc, totuşi, că Evul Mediu, chiar şi din punctul de vedere al creştinismului, n-a fost cârmuit mai bine decât democraţiile noastre occidentale. Pentru că în Evanghelii putem citi că un „cunoscător al legii" i-a cerut întemeietorului creştinismului să-i dea un criteriu după care să poată deosebi între o interpretare adevărată a cuvintelor Sale şi una falsă. Iar El a răspuns atunci povestind parabola preotului şi a Levitului care, amândoi. văzând pe stradă un om rănit şi foarte năpăstuit „au trecut pe cealaltă parte a străzii", pe când Samariteanul i-a pansat rănile şi s-a îngrijit de nevoile lui materiale. Această parabolă cred că trebuie să şi-o reamintească acei „creştini" care tânjesc nu numai după o epocă în care Biserica suprimase libertatea şi conştiinţa, ci şi după o epocă în care, sub privirile şi cu autoritatea Bisericii, o împilare de nedescris îi aducea pe oameni la deznădejde. În chip de comentariu emoţionant la suferinţa oamenilor din acele vremuri şi totodată la simţirea „creştinească" a medievalismului romantic atât de la modă astăzi, care ar vrea să reînvie acele vremuri, putem cita aici un pasaj din cartea lui H. Zinsser *Şobolanii, păduchii şi istoria*62*,* unde sunt evocate epidemii de manie a dansului din Evul Mediu, cunoscute sub numele de „dansul Sf. Ioan", „dansul Sf. Vitus" etc.

CAPITOLUL 11: HEGELIANISMUL: RĂDĂCINI ARISTOTELICE 33

(Nu vreau să-l invoc pe Zinsser ca pe o autoritate în istoria Evului Mediu; nici nu e nevoie, deoarece faptele despre care e vorba aici sunt, din câte ştiu, incontestabile. Dar comentariile sale au sensibilitatea aparte a samariteanului practic, a unui medic mare şi omenos.) „Aceste accese stranii, deşi nu s-ar putea spune că erau fără precedent în istorie, deveniseră un lucru obişnuit în timpul şi imediat după înspăimântătoarele nenorociri aduse de Moartea Neagră. În cele mai multe cazuri, maniile dansului nu prezintă niciuna din caracteristicile pe care le asociem cu bolile epidemice infecţioase ale

sistemului nervos. Ele se asemănau mai degrabă unor *isterii în masă, cauzate de spaimă şi de disperare, la nişte populaţii oprimate, înfometate şi năpăstuite într-o măsură aproape de neimaginat astăzi.* La calamităţile unui război permanent, ale dezintegrării politice şi sociale, se adaugă înfricoşătorul flagel al unei boli mortale, misterioase şi de care n-aveau cum să se ferească. Omenirea stătea neajutorată, închisă ca într-o capcană într-o lume de spaime şi primejdii de care n-avea cum să se apere. Dumnezeu şi diavolul erau concepte vii pentru oamenii acelor zile, loviţi de nenorociri despre care ei credeau că le vin din partea unor forţe supranaturale. Pentru cei striviţi de năpaste nu exista altă cale de salvare decât refugiul lăuntric al dereglării mintale care, în împrejurările de atunci, apuca pe făgaşul fanatismului religios". Zinsser continuă apoi prin a trasa anumite paralele între acele evenimente şi anumite reacţii din epoca noastră în care, spune el, „isteriile economice şi politice iau locul celor religioase din timpurile mai vechi"; iar după aceasta, rezumă caracterizarea oamenilor ce au trăit în acele zile de autoritarism ca alcătuind „o populaţie terorizată şi năpăstuită, zdrobită sub presiunea unor privaţiuni şi pericole aproape incredibile". Este cazul să ne întrebăm: care atitudine este mai creştinească – una ce tânjeşte să se întoarcă la „armonia şi unitatea neştirbite" ale Evului Mediu, sau una ce doreşte să se folosească de raţiune pentru a elibera omenirea de molime şi de oprimare?

Dar cel puţin o parte a Bisericii autoritare din Evul Mediu a izbutit să eticheteze un asemenea umanitarism practic ca fiind „lumesc", caracteristic „epicureismului" şi propriu oamenilor ce nu doresc „decât să se ghiftuiască întocmai ca vitele". Termenii de „epicureism", „materialism" şi „empirism", adică filosofia lui Democrit, unul din gânditorii cei mai de seamă ai Marii Generaţii.

34 NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

au devenit astfel sinonime ale ticăloşiei, în timp ce idealismul tribal al lui Platon şi Aristotel era exaltat ca un

fel de creştinism de dinaintea lui Cristos. Într-adevăr, imensa autoritate de care se bucură Platon şi Aristotel, chiar şi în zilele noastre, îşi are sursa în faptul că filosofia lor a fost adoptată de autoritarismul medieval. Nu trebuie uitat însă că, în afara taberei totalitare, faima lor a supravieţuit influenţei lor practice asupra vieţilor noastre. Ştiinţa şi morala lui Democrit, în schimb, trăiesc încă în noi, chiar dacă numele său este rareori amintit.

Capitolul 12

Hegel şi noul tribalism

Filosofia lui Hegel a fost... o investigaţie atât de profundă a gândirii, încât a rămas în cea mai mare parte neinteligibilă...

J. H. Stirling

I

Hegel, sursa tuturor istoricismelor contemporane, a fost un urmaş direct al lui Heraclit, Platon şi Aristotel. El a izbutit lucruri dintre cele mai miraculoase. Pentru puternica metodă dialectică a unui logician de asemenea talie era o joacă de copil să scoată iepuri fizici reali din jobenuri pur metafizice. Astfel, pornind de la *Timaios-ul* lui Platon, cu mistica numărului dezvoltată în el, Hegel a reuşit să „demonstreze" prin metode pur raţionale (la 114 ani după *Principia* lui Newton) că planetele se mişcă în mod necesar după legile lui Kepler. A realizat chiar[1] deducerea poziţiei efective a planetelor, dovedind astfel că între Marte şi Jupiter nu putea fi situată nicio planetă (din nefericire, nu luase cunoştinţă de faptul că o asemenea planetă fusese descoperită cu câteva luni mai înainte). Într-un mod similar, a dovedit că magnetizarea fierului duce la creşterea greutăţii acestuia, că teoria newtoniană a inerţiei şi cea a gravitaţiei se *contrazic* între ele (nu putea, desigur, să prevadă că Einstein avea să arate *identitatea* masei inerţiale cu cea gravifică) şi multe alte lucruri de acest fel. Faptul că o metodă filosofică având virtuţi atât de surprinzătoare a fost luată în serios nu poate fi explicat decât parţial prin starea de înapoiere a ştiinţelor naturii din Germania de atunci. Căci adevărul e, cred, că la

început n-a fost cu adevărat luată în serios de oamenii serioşi (ca Schopenhauer sau J.F. Fries) şi în orice caz nu de către acei oameni de ştiinţă care, asemenea lui

Democrit, „preferau să descopere o singură lege cauzală decât să primească regatul Persiei". Faima lui Hegel au clădit-o cei ce preferă o iniţiere rapidă în secretele mai adânci ale acestei lumi laborioasei familiarizări cu procedurile anevoioase ale unei ştiinţe care, de altfel, nu putea decât să-i dezamăgească prin incapacitatea sa de a dezvălui toate misterele. Căci ei aveau să descopere curând că nimic nu putea fi aplicat cu o asemenea uşurinţă la absolut orice problemă, şi în acelaşi timp cu o atât de impresionantă (deşi doar aparentă) dificultate, cu un succes atât de rapid şi sigur, dar totodată impunător, nimic nu. putea fi utilizat atât de ieftin, cu atât de sumară ucenicie şi cu atât de puţine cunoştinţe, în fine că nimic nu făcea impresie ştiinţifică atât de spectaculoasă ca *dialectica* hegeliană, această iscusită metodă pusă în locul „sterilei logici formale". Succesul lui Hegel a marcat începutul „epocii imposturii" (cum a calificat Schopenhauer3 perioada Idealismului german) şi al „epocii iresponsabilităţii" (cum a caracterizat K. Heiden epoca totalitarismului modern); iresponsabilitate mai întâi intelectuală, iar mai apoi. ca urmare a acesteia, şi iresponsabilitate morală; începutul unei epoci stăpânite de magia cuvintelor pompoase şi de puterea jargonului.

Pentru a-l preveni din capul locului pe cititor să nu ia prea în serios vorbăria bombastică şi mistificatoare a lui Hegel. voi cita câteva din lucrurile uluitoare descoperite de el cu privire la sunet şi îndeosebi cu privire la relaţiile dintre sunet şi căldură. M-am căznit mult să traduc cât mai fidel cu putinţă această bolboroseală din *Filosofia naturii4* a lui Hegel; el scrie:, § 302. Sunetul este alternarea dispersiunii specifice particulelor materiale cu negarea acesteia; – idealitate numai *abstractă,* sau, ca să spunem astfel, numai idealitate *ideală* a acestui specific. Alternarea

aceasta însă este ea însăşi în mod nemijlocit negaţia subzistenţei materiale specifice; negaţia aceasta este deci idealitatea reală a greutăţii specifice şi a coeziunii – *căldura*. Încălzirea corpurilor sonore, ca şi a celor lovite, tot aşa a celor frecate unul de altul constituie fenomenul căldurii, care se naşte, potrivit conceptului, odată cu sunetul”. Mai sunt oameni care cred încă în sinceritatea lui Hegel, sau care se întreabă încă dacă nu cumva secretul său îl constituie profunzimea, plinătatea gândului, şi nu găunoşenia. I-aş ruga pe aceştia să recitească atent ultima frază – singura inteligibilă – din pasajul reprodus, fiindcă în ea Hegel se dă de gol. Pentru că „evident, această frază nu înseamnă altceva decât: „Încălzirea corpu

rilor sonore… este căldură… şi deopotrivă sunet”. Se pune întrebarea dacă Hegel s-a autoamăgit, hipnotizat de propriul său jargon dătător de inspiraţie, sau şi-a propus cu neruşinare să amăgească şi să farmece pe alţii. Eu sunt convins că răspunsul corect este acesta din urmă, mai ales dacă avem în vedere ceea ce spunea într-una din scrisorile sale. În această scrisoare, datată la câteva luni înainte de a-şi fi publicat *Filosofia naturii,* Hegel se referă la o altă *Filosofie a naturii,* scrisă de fostul său prieten Schelling… „Am avut prea mult de-a face… cu matematica… calculul diferenţial, chimia – se laudă Hegel în această scrisoare (totul nefiind de fapt decât o mistificare) – ca să mă las vrăjit de vorbăria din *Filosofia naturii,* de această filosofare lipsită de cunoaşterea faptelor… şi care *tratează drept idei simple plăsmuiri, şi acelea imbecile”.* Iată o caracterizare foarte pertinentă a metodei lui Schelling, adică a acelui mod neruşinat de mistificare pe care Hegel însuşi l-a preluat, sau mai degrabă agravat, de îndată ce şi-a dat seama că, la un auditoriu potrivit, avea să însemne succes.

Cu toate acestea însă pare improbabil că Hegel ar fi devenit vreodată cea mai influentă figură din filosofia germană dacă n-ar fi avut în spate autoritatea statului prusac. În fapt, el a devenit primul filosof oficial al

prusacismului, numit la catedră în perioada „restauraţiei” feudale de după războaiele napoleoniene. Mai târziu, statul i-a sprijinit pe elevii săi (Germania a avut, şi are şi acum, numai universităţi controlate de stat), care, la rândul lor, s-au sprijinit între ei. Şi cu toate că în mod oficial majoritatea lor a renunţat la hegelianism, filosofii hegelianizanţi au dominat de atunci tot timpul învăţământul filosofic iar astfel, indirect, şi pe cel secundar din Germania. (Dintre universităţile în limba germană, cele din romano-catolică Austrie au rămas în bună parte neatinse, ca nişte insule într-o inundaţie.) După ce a înregistrat un succes atât de formidabil pe continent, hegelianismul n-avea practic cum să nu obţină sprijin în Marea Britanie din partea celor care, gândindu-se că o mişcare atât de puternică trebuie, până la urmă, să aibă ceva de oferit, au început să caute ceea ce Stirling numea *Secretul lui Hegel.* Ei au fost, firește, atraşi de „elevatul” idealism hegelian şi de pretenţiile acestuia că oferă o morală „elevată”, şi trebuie că erau şi puţin speriaţi să nu fie taxaţi drept imorali de către corul discipolilor; pentru că până şi nişte hegelieni mai modeşti susţineau[5] că doctrinele lor sunt „achiziţii ce trebuie… mereu recucerite în faţa

asaltului puterilor etern ostile valorilor spirituale şi morale”. Unii oameni cu adevărat strălucitori (mă gândesc în principal la McTaggart) au depus mari eforturi în direcţia gândirii idealiste constructive, considerabil deasupra nivelului lui Hegel; dar n-au ajuns mult mai departe decât să devină ţinte pentru critici la fel de strălucitori. Cât despre spaţiul extraeuropean, se poate spune că, îndeosebi în ultimii douăzeci de ani, interesul filosofilor pentru Hegel este pe cale de dispariţie.

Dar dacă aşa stau lucrurile, de ce să ne mai batem capul cu Hegel? Răspunsul e că influenţa sa a rămas o forţă extrem de puternică, în ciuda faptului că oamenii de

ştiinţă nu l-au luat niciodată în serios şi a faptului că (nepunând la socoteală pe „evoluţionişti” 6) mulţi filosofi încep să-şi piardă interesul pentru el. Influenţa lui Hegel şi îndeosebi a jargonului său este încă foarte puternică în filosofia morală şi socială, ca şi în ştiinţele sociale şi politice (cu singura excepţie a economiei). Mai cu seamă filosofii istoriei, ai politicii şi ai educaţiei sunt încă în foarte mare măsură dominaţi de el. În politică aceasta se vădeşte cel mai drastic în faptul că extrema stângă marxistă, centrul conservator şi extrema dreaptă fascistă îşi bazează deopotrivă filosofiile lor politice pe Hegel; aripa stângă înlocuieşte războiul dintre naţiuni din schema istoricistă a lui Hegel cu războiul dintre clase, extrema dreaptă îl înlocuieşte cu războiul dintre rase; dar ambele merg mai mult sau mai puţin conştient pe urmele lui. (Centrul conservator este de regulă mai puţin conştient de îndatorarea sa faţă de Hegel.)

Cum se poate explica această influenţă imensă? Intenţia mea principală nu este atât să explic acest fenomen, cât să-l combat. Mi-aş îngădui, totuşi, câteva sugestii explicative. Dintr-un motiv sau altul, în jurul filosofilor se menţine, chiar şi astăzi, ceva din atmosfera magicianului. Filosofia este privită ca un lucru straniu şi abstrus, ca având de-a face cu acele mistere de care se ocupă religia, dar nu într-un fel ce poate fi „dezvăluit pruncilor” sau oamenilor de rând; ea este considerată prea profundă pentru a fi dezvăluită acestora, este socotită a fi religia şi teologia intelectualilor, a celor învăţaţi şi înţelepţi. Hegelianismul se potriveşte admirabil acestor vederi; el este exact ceea ce acest gen de superstiţie populară îşi închipuie că este filosofia. El ştie totul despre toate şi are pregătit răspunsul la orice întrebare. Şi apoi, cine poate fi sigur că acest răspuns nu e adevărat?

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

39

Dar nu acesta este principalul motiv al succesului lui Hegel. Influenţa sa şi necesitatea ca ea să fie combătută vor putea fi, probabil, mai bine înţelese dacă examinăm pe

scurt situaţia istorică generală.

Autoritarismul medieval a început să se dizolve odată cu Renaşterea. Pe continent însă, pandantul său politic, feudalismul medieval, n-a fost primejduit în mod serios înainte de Revoluţia franceză. (Reforma n-a făcut decât să-l consolideze.) Lupta pentru societatea deschisă a reînceput abia odată cu ideile de la 1789; iar monarhiile feudale aveau să simtă curând gravitatea acestui pericol. Când în 1815 partida reacţionară a început să-şi recâştige puterea în Prusia, ea a avut aprigă nevoie de o ideologie. Hegel a fost desemnat să satisfacă această nevoie şi el a făcut-o reînviind ideile primilor mari duşmani ai societăţii deschise – Heraclit, Platon şi Aristotel. Întocmai cum Revoluţia franceză a redescoperit nepieritoarele idei ale Marii Generaţii şi ale creştinismului – libertatea, egalitatea şi fraternitatea tuturor oamenilor, aşa a redescoperit Hegel ideile platoniciene ce stau în spatele revoltei perene împotriva libertăţii şi a raţiunii. Hegelianismul este renaşterea tribalismului. Semnificaţia istorică a lui Hegel se poate degaja din faptul că el reprezintă, oarecum, „veriga lipsă" dintre Platon şi forma modernă a totalitarismului. Majoritatea totalitariştilor moderni nu-şi dau deloc seama că ideile lor îşi au obârşia la Platon. Mulţi însă ştiu că sunt îndatoraţi lui Hegel şi toţi s-au format în atmosfera viciată a hegelianismului. Ei au fost învăţaţi să adore statul, istoria şi naţiunea. (Viziunea mea despre Hegel presupune, fireşte, că el a interpretat doctrina lui Platon în acelaşi fel în care am interpretat-o eu aici, şi anume ca fiind totalitară, ca să folosim această denumire modernă; şi într-adevăr, se poate arăta[7], din critica pe care o face lui Platon în *Filosofia dreptului,* că interpretarea hegeliană concordă cu a noastră.)

Pentru a da imediat cititorului o idee despre cultul platonizant al statului, practicat de Hegel, voi cita câteva pasaje încă înainte de a începe analiza filosofiei sale istoriciste. După cum se vede din aceste pasaje, colectivismul radical al lui Hegel depinde la fel de mult de Platon ca şi de Friedrich Wilhelm al III-lea, regele Prusiei

în perioada critică a Revoluţiei franceze şi a anilor ce au urmat. Potrivit doctrinei lor, statul reprezintă tot, iar individul nimic; pentru că individul datorează statului totul – atât existenţa sa fizică, cât şi cea spirituală. Acesta este mesajul lui Platon, al prusacismului lui

40

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Friedrich Wilhelm al III-lea şi al lui Hegel. „Universalul se dezvăluie în stat", scrie Hegel8. „Statul este ideea divină aşa cum se înfăţişează ea pe pământ... Trebuie deci să cinstim Statul ca pe ceva divin-pământesc, să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem Natura, este infinit mai greu să înţelegem Statul... Statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume... Statul trebuie înţeles ca organism... Statul desăvârşit implică esenţial conştiinţă, gândire; de aceea Statul ştie ce voieşte... Statul este real... şi adevărata realitate este necesară. Ceea ce e real este în chip etern necesar... Statul... fiinţează m şi pentru sine... El este viaţa cu adevărat morală care se află în faţa noastră". Acest şir de formulări învederează îndeajuns platonismul lui Hegel şi insistenţa sa asupra autorităţii morale absolute a statului, plasată mai presus de orice moralitate personală. de orice conştiinţă. Este, de bună seamă, un platonism bombastic şi isteric, ceea ce însă nu face decât să evidenţieze şi mai mult legătura platonismului cu totalitarismul modern.

S-ar putea pune întrebarea dacă prin aceste servicii şi prin influenţa sa asupra istoriei Hegel nu şi-a dovedit genialitatea. Întrebarea nu mi se pare foarte importantă, pentru că ponderea pe care o acordăm în gândirea noastră ideii de „geniu" ţine doar de romantismul nostru; şi apoi, nu cred că succesul dovedeşte ceva sau că istoria e judecătorul nostru9; asemenea idei sunt mai degrabă parte integrantă a hegelianismului. În ce-l priveşte însă pe Hegel. eu nu cred nici măcar că a fost un talent. Scrisul său este indigest. După cum sunt siliţi să admită chiar şi apologeţii lui cei mai fervenţi10, stilul său este „fără

îndoială scandalos”. Cât despre conţinutul lucrărilor sale, acesta se remarcă doar prin pronunţata sa lipsă de originalitate, în tot ce a scris Hegel nu e nimic care să nu fi fost spus mai bine înaintea sa. Metoda sa apologetică nu cuprinde nimic care să nu fi fost împrumutat de la precursorii săi apologeţi11. Aceste gânduri şi metode de împrumut el le-a dedicat însă în mod tenace şi metodic, deşi fără pic de strălucire, unui singur scop: luptei împotriva societăţii deschise şi slujirii patronului său Friedrich Wilhelm de Prusia. Confuzia şi degradarea raţiunii, ce-l caracterizează pe Hegel, sunt în parte necesare ca mijloc pentru acest scop, iar în parte sunt o expresie mai accidentală, dar foarte naturală, a stării sale de spirit. În fond toată povestea cu Hegel n-ar merita atâta atenţie de n-ar fi consecinţele ei mai funeste, care arată cât de uşor poate un clovn să devină „făuritor de istorie”. Tragicomedia ascen

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

siunii „Idealismul german”, în pofida crimelor hidoase la care a dus, seamănă cu o farsă mai mult decât cu orice altceva; iar aceste începuturi ne pot ajuta să explicăm de ce este atât de greu să spui despre eroii săi de dată recentă dacă au descins dintr-o Mare Operă Teutonică a lui Wagner sau din operetele lui Offenbach.

Afirmaţia mea că filosofia lui Hegel a fost inspirată de mobiluri ascunse, şi anume de interesul său în restauraţia guvernului prusac al lui Friedrich Wilhelm al III-lea, şi că deci nu trebuie luată în serios, nu este nouă. Povestea era bine ştiută de toţi cei ce cunoşteau situaţia politică şi era spusă pe faţă de puţinii care aveau suficientă independenţă ca s-o poată face. Martorul cel mai bun este Schopenhauer, el însuşi un idealist platonic şi un conservator dacă nu cumva chiar reacţionar12, dar om de o remarcabilă integritate, care ţinea la adevăr mai mult decât la orice. Nu încape îndoială că în chestiuni filosofice el era unul dintre cei mai competenţi judecători din acel moment. Schopenhauer, care a avut plăcerea să-l cunoască

personal pe Hegel şi care a sugerat13 să fie puse drept motto la filosofia hegeliană cuvintele lui Shakespeare „lucruri de smintiţi grăite şi necugetate”, a schiţat un excelent portret al maestrului: „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei, drept Marele Filosof atestat, era un şarlatan sec, insipid, greţos şi ignorant, care a atins culmea neobrăzării mâzgălind şi servind cititorilor cele mai smintite nerozii mistificatoare. Aceste nerozii au fost proclamate zgomotos drept înţelepciunea nemuritoare de către discipoli interesaţi, fiind repede acceptate ca atare de toţi proştii, care şi-au unit astfel glasurile într-un cor al admiraţiei cum nu s-a mai auzit nicicând. Largul câmp de influenţare spirituală, pe care i l-au oferit lui Hegel cei aflaţi la putere, i-a permis acestuia să izbutească să corupă din punct de vedere intelectual o generaţie întreagă”. Iar într-un alt loc Schopenhauer descrie jocul politic al hegelianismului după cum urmează: „Filosofia, a cărei reputaţie abia fusese restabilită de Kant... a devenit curând instrument în slujba unor interese; de sus, al unor interese de stat, iar de jos al unora personale... Forţele motrice ale acestei mişcări, contrar tuturor acestor ifose şi aserţiuni solemne, nu sunt de natură ideală; este vorba, de fapt, de nişte scopuri foarte reale, şi anume de interese personale, oficiale, clericale, politice – pe scurt, materiale... Interese de partid agită vehement condeiele atâtor iubitori ai înţelepciunii pure... Adevărul e cu siguranţă ultimul lucru la care se gândesc. Statul abuzează de filosofie ca de un instrument, iar

cealaltă parte o utilizează abuziv ca mijloc de câştig... Cine poate să creadă în mod sincer că în felul acesta va ieşi la lumină şi adevărul, ca un produs derivat? ... *Guvernele fac din filosofie un mijloc în slujba intereselor lor de stat, iar profesorii fac din ea o îndeletnicire lucrativă...*” Imaginea oferită de Schopenhauer despre Hegel ca agent plătit al guvernului prusac este coroborată, ca să menţionăm încă un singur exemplu, de Schwegler, un

discipol şi admirator[14] al acestuia din urmă. Schwegler spune despre Hegel: „La drept vorbind, faima şi activitatea sa au ajuns să se împlinească abia după ce a fost chemat la Berlin, în 1818. Aici s-a dezvoltat în jurul său o şcoală foarte întinsă, cu numeroşi adepţi şi… extrem de activă; tot aici a izbutit să câştige, graţie legăturilor sale cu birocraţia prusacă, influenţă politică şi recunoaşterea sistemului său drept filosofia oficială; ceea ce n-a fost totdeauna în folosul libertăţii interioare a filosofiei sale sau în favoarea ţinutei ei morale”. J.H. Stirling[15], editorul lui Schwegler şi primul apostol britanic al hegelianismului, îl apără, fireşte, pe Hegel de critica lui Schwegler, avertizându-i pe cititori să nu ia prea *ad litteram* „meschina insinuare a lui Schwegler cum că… filosofia lui Hegel ar fi fost o filosofie de stat”. Dar cu numai câteva pagini mai încolo, Stirling, în mod cu totul neintenţionat, confirmă felul lui Schwegler de a prezenta faptele, precum şi ideea că Hegel însuşi era conştient de funcţia politică partizană şi apologetică a filosofiei sale. (Probele citate[16] de Stirling arată că Hegel vorbea într-un mod mai degrabă cinic despre această funcţie a filosofiei sale.) Ceva mai departe, Stirling dă în vileag fără să vrea „secretul lui Hegel”, când trece la următoarele dezvăluiri[17] poetice şi profetice deopotrivă, în care se face aluzie la atacul fulgerător al Prusiei împotriva Austriei din 1866, cu un an înainte ca el să scrie următoarele: „Oare nu lui Hegel şi îndeosebi filosofiei sale morale şi politice îi datorează Prusia acea viaţă şi organizare viguroase pe care le dezvoltă acum cu rapiditate? Nu este oare sumbrul Hegel centrul acelei organizări care, întocmind planuri într-un creier invizibil, loveşte asemeni fulgerului cu o mână căreia solidaritatea îi dă greutate. Iar cât priveşte valoarea acestei organizări, ea va fi pentru mulţi mai palpabilă dacă voi spune că în timp ce în constituţionala Anglie imoralitatea ce domneşte în comerţ duce la ruinarea deţinătorilor de preferinţe şi de obligaţiuni, acţionarii de rând de la Căile ferate prusiene beneficiază de o dobândă fermă de 8, 33%. E un lucru care, în sfârşit, ne spune în mod sigur ceva despre Hegel!

Contururile de bază ale gândirii hegeliene trebuie, cred, să fie evidente acum pentru orice cititor. Eu am avut mult de câştigat de la Hegel…", îşi continuă Stirling panegiricul. Sper şi eu că acum sunt evidente contururile hegelianismului, iar câştigul lui Stirling am toată încrederea că va fi ferit de ameninţarea imoralităţii comerciale ce domneşte într-o Anglie constituţională şi nehegeliană.

(Cine s-ar putea abţine să nu menţioneze în acest context faptul că filosofii marxişti, care sunt întotdeauna gata să arate în ce fel teoria unui oponent de-al lor este afectată de interesul său de clasă, de obicei nu aplică lui Hegel această metodă. În loc să-l denunţe ca pe un apologet al absolutismului prusac, ei îşi exprimă regretul 18 că operele întemeietorului dialecticii, şi îndeosebi cele de logică, nu sunt citite de mai mulţi în Marea Britanie – prin contrast cu Rusia, unde meritele filosofiei lui Hegel în general şi al logicii sale în particular sunt oficial recunoscute.)

Revenind la problema mobilurilor politice ale lui Hegel, avem, cred, temeiuri mai mult decât suficiente de a bănui că filosofia sa a fost influenţată de interesele guvernului prusac care l-a numit la catedră. În condiţiile absolutismului lui Friedrich Wilhelm al III-lea însă o asemenea influenţă implica mai mult decât putea să ştie Schopenhauer sau Schwegler; pentru că abia în deceniile din urmă au fost publicate documente care arată claritatea şi consecvenţa cu care acest rege a insistat asupra subordonării totale a învăţământului şi ştiinţei faţă de interesul de stat. „Ştiinţele abstracte – citim în programul său educaţional 19 – care privesc numai lumea academică şi servesc numai cultivării acestui grup sunt, firește, fără valoare pentru bunăstarea Statului; ar fi o nesăbuinţă ca ele să fie total îngrădite, dar este indicat să fie menţinute în limite potrivite". Chemarea lui Hegel la Berlin în 1818 a avut loc într-o perioadă de apogeu a reacţiunii, perioadă ce

a început cu epurarea de către rege a guvernului său de reformatorii şi naţional-liberalii ce contribuiseră atât de mult la succesul său în „Războiul de eliberare”. Având în vedere acest fapt, am putea să ne întrebăm dacă numirea lui Hegel n-a fost o mutare menita „să menţină filosofia în limite potrivite”, astfel încât să rămână sănătoasă şi capabilă să servească „bunăstării Statului”, adică lui Friedrich Wilhelm al III-lea şi domniei sale absolutiste. Aceeaşi întrebare ni se sugerează atunci când citim ceea ce spune despre Hegel un mare admirator al său20: „Iar la Berlin a rămas, Până la moartea sa, survenită în 1831, dictatorul recunoscut al uneia

dintre cele mai puternice şcoli filosofice din istoria gândirii”. (Cred că în loc de „gândirii” ar trebui să punem „lipsei de gândire”, pentru că nu văd ce ar putea să aibă în comun un dictator cu istoria gândirii, chiar dacă ar fi vorba de un dictator al filosofiei. Altminteri însă acest pasaj revelator este cum nu se poate mai adevărat. De exemplu, eforturile concertate ale acestei puternice şcoli au izbutit, printr-o conspiraţie a tăcerii, să ascundă lumii timp de patruzeci de ani până şi faptul existenţei lui Schopenhauer.) Vedem că e posibil ca Hegel să fi avut într-adevăr puterea „de a menţine filosofia în limite potrivite”, astfel că întrebarea noastră s-ar dovedi cât se poate de pertinentă.

În cele ce urmează, voi încerca să arăt că întreaga filosofie a lui Hegel poate fi interpretată ca un răspuns apăsat la această întrebare; răspuns afirmativ, de bună seamă. Şi voi încerca de asemenea să arăt cât de multă lumină aruncă asupra hegelianismului modul acesta de a-l interpreta, ca pe o apologie a prusacismului. Analiza mea va avea trei părţi, expuse respectiv în secţiunile II, III şi IV ale acestui capitol. Secţiunea a II-a se ocupă de istoricismul lui Hegel şi de pozitivismul său moral, ca şi de îndeajuns de abstrusul fundal teoretic al acestor doctrine – metoda sa dialectică şi aşa-numita sa filosofie a identităţii.

Secţiunea a III-a se ocupă de procesul de afirmare a naţionalismului. În secţiunea a IV-a vom vorbi pe scurt despre relaţia dintre Hegel şi Burke. În fine, secţiunea a V-a tratează despre dependenţa totalitarismului modern faţă de doctrinele lui Hegel.

II

Încep analiza filosofiei lui Hegel cu o comparaţie de ordin general între istoricismul lui Hegel şi cel al lui Platon.

Platon considera că Ideile sau esenţele există *anterior* lucrurilor supuse schimbării şi că tendinţa a tot ce se întâmplă poate fi explicată ca o îndepărtare de perfecţiunea Ideilor şi deci ca o coborâre, ca o degradare. Istoria statelor, îndeosebi, este una a degenerării, iar această degenerare se datorează în cele din urmă degenerării rasiale a clasei dominante. (Trebuie să ne reamintim aici strânsa înrudire dintre noţiunile platoniciene de „rasă", „suflet", „natură" şi „esenţă" 21.) Hegel crede, pe urmele lui Aristotel, că Ideile sau esenţele se află *în* lucrurile supuse schimbării; sau mai

precis (în măsura în care e posibilă precizia atunci când vorbim despre un Hegel), el susţine că Ideile sunt identice cu lucrurile în schimbare: „Orice real este o Idee", spune el.22 Aceasta nu înseamnă însă că prăpastia deschisă de Platon între esenţa unui lucru şi aparenţa lui sensibilă s-ar închide; pentru că Hegel scrie: „Orice menţionare a Esenţei implică distingerea ei de Fiinţă" (de Fiinţa lucrului respectiv); „... pe aceasta din urmă, în comparaţie cu Esenţa, o privim mai degrabă ca pe o simplă aparenţă sau simulacru... Totul, după cum am spus, are o Esenţă; adică, lucrurile nu sunt ceea ce se arată în chip imediat a fi". Şi tot asemenea lui Platon şi Aristotel, Hegel concepe esenţele, cel puţin pe cele ale organismelor (şi deci şi pe cele ale statelor) ca pe nişte suflete sau „Spirite". Spre deosebire însă de Platon, Hegel nu susţine că dezvoltarea lumii schimbătoare are o tendinţă descendentă, de decădere şi de îndepărtare de Idee.

Asemenea lui Speusip şi Aristotel, Hegel susţine că tendinţa generală este, dimpotrivă, una spre Idee, că ea înseamnă progres. Deşi spune23, cu Platon, că „ceea ce e trecător îşi are baza în Esenţă şi se originează în aceasta”, Hegel insistă, în opoziţie cu Platon, că esenţele se dezvoltă. În lumea lui Hegel, ca şi în cea a lui Heraclit, *totul* se mişcă; nu fac excepţie nici esenţele, pe care Platon le-a introdus iniţial pentru a obţine ceva stabil. Această mişcare nu înseamnă însă degradare. Istoricismul lui Hegel este unul optimist. Esenţele şi Sufletele sale, aidoma sufletelor platoniciene, sunt autodinamice; ele se autodezvoltă sau, ca să ne exprimăm în termeni mai la modă, se caracterizează prin „emergenţă”. Mişcarea lor are loc în direcţia unei „cauze finale” aristotelice sau, cum spune Hegel24, „spre o cauză finală în sine autorealizantă şi autorealizată”. Această cauză finală sau ţintă a dezvoltării esenţelor este ceea ce Hegel numeşte „Idee absolută” sau „Ideea”. (Această Idee, ne spune Hegel, este destul de complexă: ea este, totodată, Frumosul; Cunoaştere şi Activitate practică: înţelegere; Binele suprem; şi Universul privit în mod ştiinţific. Dar nu trebuie să ne împiedicăm de dificultăţi minore cum sunt acestea.) Putem spune că lumea în mişcare a lui Hegel este într-o stare de „evoluţie creatoare” sau de „emergenţă” 25; fiecare din stadiile, ei le conţine pe cele precedente, în care-şi are originea; şi fiecare stadiu le depăşeşte pe toate cele anterioare, realizându-se o tot mai mare

apropiere de perfecţiune. Astfel, legea generală a dezvoltării este una de progres; dar, după cum vom vedea, nu de progres simplu şi liniar, ci „dialectic”.

După cum au arătat citatele de mai înainte, colectivistul Hegel, asemenea lui Platon, îşi reprezintă statul ca pe un organism; şi urmându-l pe Rousseau, care a înzestrat statul cu o „voinţă generală” colectivă, Hegel îl înzestrează cu o esenţă conştientă şi gânditoare, care este „raţiunea” sau „Spiritul” său. Acest Spirit, a cărui „esenţă

însăşi este activitatea" (ceea ce arată dependenţa sa de Rousseau) este în acelaşi timp *Spiritul* colectiv al *Naţiunii* care formează statul.

Pentru un esenţialist, cunoaşterea sau înţelegerea statului trebuie, evident, să însemne cunoaşterea esenţei sale, a Spiritului său. Or, după cum am văzut26 în capitolul precedent, nu putem cunoaşte esenţa şi „potenţialităţile" sale decât din istoria sa „reală". Ajungem astfel la poziţia fundamentală a metodei istoriciste, că modul de a dobândi cunoaşterea unei instituţii sociale cum este statul constă în studierea istoriei sale, sau a istoriei „spiritului" său. Din aceeaşi premisă decurg şi celelalte două consecinţe istoriciste expuse în ultimul capitol. Spiritul naţiunii determină destinul său istoric ascuns; şi fiecare naţiune care vrea „să acceadă la existenţă" trebuie să-şi afirme individualitatea sau sufletul său intrând pe „Scena istoriei", adică luptându-se cu celelalte naţiuni; obiectul luptei este dominaţia mondială. Putem vedea de aici că Hegel, asemenea lui Heraclit, consideră războiul drept tatăl şi regele tuturor lucrurilor. Tot ca Heraclit, el crede că războiul e drept: „Istoria Lumii este Tribunalul acesteia" scrie Hegel. Şi tot ca Heraclit, Hegel generalizează doctrina sa extinzând-o la lumea naturii, interpretând contrastele şi opoziţiile dintre lucruri, polaritatea opuşilor etc. ca pe un fel de război şi ca fiind forţa motrice a dezvoltării naturale, în fine, tot ca Heraclit, Hegel crede în identitatea contrariilor; aceasta din urmă joacă, de fapt, un rol atât de important în evoluţie, în progresul „dialectic", încât putem socoti aceste două idei heraclitiene, războiul contrariilor şi unitatea sau identitatea lor, drept ideile principale ale *dialecticii* lui Hegel.

Până aici, această filosofie ni se înfăţişează ca un istoricism relativ decent şi onest, deşi, probabil, nu deosebit de original27; şi nu par să existe motive de a-l taxa drept şarlatanie, cum a făcut Schopenhauer. Această aparenţă începe însă să se schimbe când procedăm la analiza dialecticii lui Hegel. Căci el propune această

metodă făcând referire la Kant care, în cadrul atacului său împotriva metafizicii (motto-ul la „Introducerea" mea ne dă o idee despre virulenţa acestor atacuri), a încercat să arate că toate speculaţiile de acest gen sunt de nesusţinut. Hegel n-a încercat niciodată să-l înfrunte pe Kant. A preferat să-i facă o reverenţă şi să transforme, prin distorsiune, viziunea kantiană în opusul ei. În felul acesta „dialectica" lui Kant, atacul său împotriva metafizicii, au fost convertite în „dialectică" hegeliană, instrumentul principal al metafizicii.

În *Critica raţiunii pure,* Kant a susţinut, sub influenţa lui Hume, că speculaţia sau raţiunea pură, ori de câte ori se aventurează în zone unde nu poate fi controlată de experienţă, ajunge să se încurce în contradicţii sau „antinomii" şi să dea naştere la ceea ce el numea fără echivoc „simple năluciri", „absurdităţi", „iluzii", „dogmatism steril" şi „pretenţie superficială de a cunoaşte totul".28 El a încercat să arate că fiecărei aserţiuni sau faze metafizice, privitoare, de exemplu, la începutul lumii în timp sau la existenţa lui Dumnezeu, i se poate opune o contraaserţiune sau *antiteză:* atât teza cât şi antiteza, susţinea el, pot fi derivate din aceleaşi premise şi demonstrate cu acelaşi grad de „evidenţă". Cu alte cuvinte, atunci când părăseşte câmpul experienţei, speculaţia noastră nu poate să aibă un statut ştiinţific, deoarece pentru fiecare argument se poate construi un contraargument la fel de valabil. Intenţia lui Kant a fost să pună capăt pentru totdeauna „blestematei fecundităţi" a mâzgălitorilor întru metafizică. Din nefericire, efectul a fost cu totul altul. Kant n-a reuşit să pună capăt decât încercărilor acestor mâzgălitori de a se servi de argumente raţionale; ei au abandonat numai încercarea de a instrui publicul, nu însă şi pe cea de a-l vrăji (după cum se exprimă Schopenhauer29). Kant însuşi poartă în mod neîndoielnic o bună parte din vină pentru faptul că lucrurile au luat această întorsătură; pentru că stilul

obscur al scrierilor sale (pe care le-a redactat în mare grabă, deşi numai după lungi ani de meditaţie) a contribuit considerabil la scăderea în continuare a nivelului de claritate şi aşa scăzut al scrisului teoretic german? 1

Niciunul din mâzgălitorii de metafizică apăruţi pe scena filosofică după Kant nu a făcut vreo încercare de a infirma argumentele sale31; iar Hegel, în particular, a avut chiar îndrăzneala de a-l lăuda cu condescendenţă pe Kant pentru faptul de a fi „resuscitat numele Dialecticii, pe care a repus-o la locul ei de onoare". Kant, spunea el, a

avut perfectă dreptate atrăgând atenţia asupra antinomiilor, dar a greşit făcându-şi griji în privinţa lor. Ţine de însăşi natura raţiunii să se contrazică în mod necesar, susţinea Hegel; iar faptul de a trebui să lucreze cu contradicţii şi antinomii nu este o slăbiciune a facultăţilor umane, ci constituie esenţa însăşi a raţionalităţii; pentru că tocmai aceasta este calea pe care *raţiunea se dezvoltă.* Kant, spunea Hegel, a analizat raţiunea ca şi cum aceasta ar fi ceva static, uitând că omenirea se dezvoltă, iar odată cu ea se dezvoltă şi moştenirea ei socială. Or, ceea ce ne place să numim raţiunea noastră nu este altceva decât produsul acestei moşteniri sociale, al dezvoltării istorice a grupului social în care trăim, al naţiunii. Această dezvoltare are loc în mod *dialectic,* adică într-un ritm ternar. Întâi este avansată o *teză;* ea va da însă naştere la critici, va fi contrazisă de oponenţii ce asertează opusul ei, o *antiteză:* iar prin conflictul acestor poziţii se ajunge la o *sinteză,* adică la un fel de unitate a contrariilor şi se realizează un compromis sau o reconciliere la un nivel superior. Sinteza absoarbe, aşa-zicând, cele două poziţii iniţiale, depăşindu-le; ea le reduce la componente ale ei însăşi şi prin aceasta le neagă, le suprimă şi le păstrează. Iar o dată statornicită sinteza, întregul proces se poate repeta la nivelul mai înalt ce a fost atins prin ea. Acesta e, pe scurt, ritmul ternar al progresului numit de Hegel „triada dialectică".

Sunt gata să admit că aceasta e o descriere destul de bună a modului în care progresează uneori o discuţie critică şi deci şi gândirea ştiinţifică. Pentru că orice critică constă în semnalarea unor contradicţii sau discrepanţe, iar progresul ştiinţific constă, în mare parte, în eliminarea contradicţiilor, oriunde le întâlnim. Aceasta înseamnă însă că ştiinţa lucrează sub presupoziţia că *contradicţiile sunt inadmisibile şi evitabile,* astfel încât descoperirea unei contradicţii îl sileşte pe omul de ştiinţă să facă tot ce poate pentru a o elimina; într-adevăr, o dată admisă o contradicţie, orice ştiinţă se prăbuşeşte.32 Hegel însă scoate din triada dialectică o cu totul altă concluzie. Întrucât contradicţiile sunt mijloace prin care ştiinţa progresează, el conchide că contradicţiile sunt nu numai admisibile şi inevitabile, ci chiar extrem de dezirabile. Aceasta e o doctrină hegeliană ce distruge în mod necesar orice argumentare şi orice progres. Pentru că dacă admitem contradicţiile ca pe ceva inevitabil şi dezirabil, nu-i deloc nevoie să le eliminăm, ceea ce înseamnă implicit sfârşitul oricărui progres.

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

49

Această doctrină este una din componentele principale ale hegelianismului. Intenţia lui Hegel este de a opera liber cu toate contradicţiile. „Toate lucrurile sunt lăuntric contradictorii”, insistă el33, cu scopul de a apăra o poziţie care înseamnă sfârşitul nu numai al oricărei ştiinţe, ci şi al oricărei controverse raţionale. Iar motivul pentru care el doreşte să admită contradicţiile este intenţia sa de a pune capăt disputei raţionale, iar odată cu ea şi progresul ştiinţific şi intelectual. Făcând imposibile controversa şi critica, el urmăreşte să pună la adăpost propria sa filosofie faţă de orice critică, astfel încât ea să se poată institui ca un *dogmatism consolidat,* ferit de orice atac şi culme de nedepăşit a oricărei dezvoltări filosofice. (Avem aici un prim exemplu tipic de *truc dialectic:* ideea de progres, care se bucura de popularitate într-o perioadă ce duce spre Darwin, dar care nu se armoniza cu

interesele conservatoare, este transformată pe nesimţite în opusul ei, în ideea unei dezvoltări ce are o încheiere, a unei dezvoltări ce se opreşte.)

Atât despre triada dialectică a lui Hegel, unul din cei doi piloni pe care se sprijină filosofia sa. Semnificaţia acestei teorii va ieşi în evidenţă când voi vorbi despre aplicarea ei.

Celălalt pilon al hegelianismului este aşa-numita sa *filosofie a identităţii.* Aceasta este, la rândul său, o aplicare a dialecticii. N-am de gând să irosesc timpul cititorului încercând să desluşesc sensul acestei filosofii, cu atât mai mult cu cât am făcut acest lucru în altă parte34; pentru că în ce priveşte principalul, filosofia identităţii nu este altceva decât echivocaţie neruşinată care constă, ca să folosim o expresie a lui Hegel însuşi, doar din „plăsmuiri, chiar plăsmuiri imbecile”. E un hăţiş în care sunt prinse umbre şi ecouri ale unor vechi filosofii, ale lui Heraclit, Platon şi Aristotel, ca şi ale lui Rousseau şi Kant, şi în care ele serbează acum un fel de sabat al vrăjitoarelor, încercând nebuneşte să-l deruteze şi să-l ademenească pe spectatorul naiv. Ideea conducătoare şi care în acelaşi timp realizează legătura dintre dialectica hegeliană şi filosofia hegeliană a identităţii este doctrina lui Heraclit despre unitatea contrariilor. «Cărarea care urcă şi cea care coboară sunt identice”, spunea Heraclit, ceea ce Hegel repetă atunci când spune: „Drumul spre vest şi drumul spre est sunt unul şi acelaşi”. Această doctrină heracliteană a identităţii contrariilor este aplicată la o puzderie de rămăşiţe din vechile filosofii, care sunt astfel „reduse la componente” ale sistemului lui Hegel însuşi. Esenţa şi Ideea, unul şi multiplul, substanţa

şi accidentul, forma şi conţinutul, subiectul şi obiectul, fiinţa şi devenirea, totul şi nimicul, schimbarea şi repausul, actualitatea şi potenţialitatea, realitatea şi

aparenţa, materia şi spiritul, toate aceste fantome din trecut par să bântuie creierul Marelui Dictator în timp ce el îşi execută dansul cu balonul său, cu umflatele şi fictivele sale probleme privitoare la Dumnezeu şi Lume. Prin această demenţă transpare însă o metodă, şi încă una prusacă. Pentru că în spatele aparentei confuzii se lasă întrezărite interesele monarhiei absolute a lui Friedrich Wilhelm. Filosofia identităţii serveşte la justificarea ordinii existente. Concluzia ei principală este un *pozitivism etic şi juridic,* doctrina că ceea ce este, este bun, deoarece nu putem avea alte standarde decât pe cele existente; doctrina ce *identifică dreptul cu puterea.*

Cum este eşafodată această doctrină? Pur şi simplu, printr-un şir de echivocaţii. Platon, ale cărui Forme sau idei sunt. după cum am văzut, total diferite de „ideile din intelect", spunea că numai Ideile sunt reale, iar lucrurile pieritoare sunt lipsite de realitate. Hegel preia din această doctrină ecuaţia *Ideal = Real.* Kant a vorbit, în **dialectica** sa, despre „Ideile raţiunii pure", folosind termenul „Idee" în sensul „ideilor din intelect". De aci Hegel preia doctrina că Ideile sunt ceva mental, sau spiritual, sau raţional, ceea ce se poate exprima prin ecuaţia *Idee = Raţiune.* Combinate, aceste două ecuaţii, sau mai curând echivocaţii, ne dau *Real = Raţiune,* ceea ce-i permite lui Hegel să susţină că tot ce este rezonabil este cu necei sitate real, iar tot ce e real este cu necesitate rezonabil, în fine că | dezvoltarea realităţii este aceeaşi cu cea a raţiunii. Şi cum în sfera existenţei nu pot fi standarde mai înalte decât standardele celei mai recente dezvoltări a Raţiunii şi a Ideii, tot ce este acum real sau actual există cu necesitate şi trebuie să fie deopotrivă rezonabil şi bun.35 (Deosebit de bun este, după cum vom vedea, statul prusac aşa cum se prezintă în realitate.)

Aceasta este filosofia identităţii. Pe lângă pozitivismul etic, din ea răsare, ca un produs secundar (cum ar spune Schopenhauer), şi o teorie a adevărului. E vorba de o teorie extrem de convenabilă. Am văzut deja că tot ce e rezonabil este real. Aceasta înseamnă, firește, că tot ce

este rezonabil se conformează în mod necesar realităţii şi deci este cu necesitate adevărat. Adevărul se dezvoltă în acelaşi mod cu raţiunea, şi tot ce e pe placul raţiunii în cel mai recent stadiu al ei de dezvoltare este de asemenea cu necesitate adevărat pentru acel stadiu. Cu alte cuvinte, tot ce pare cert celor a căror raţiune este în pas cu vremea este cu necesitate adevărat. Evidenţa este totuna cu adevărul. Dacă eşti în pas cu vremea, nu-i nevoie decât să crezi într-o doctrină; aceasta o face, prin definiţie, adevărată. În felul acesta, opoziţia dintre ceea ce Hegel numeşte. Subiectiv", adică opinie, şi „Obiectiv", adică adevăr, este transformată în identitate; iar această unitate a contrariilor explică şi cunoaşterea ştiinţifică. „Ideea este unitatea dintre subiectiv şi obiectiv... Ştiinţa presupune că separaţia dintre ea însăşi şi adevăr este deja suprimată."36

Atât despre filosofia hegeliană a identităţii, cel de-al doilea pilon al înţelepciunii pe care este edificat istoricismul lui Hegel odată cu aceasta încheiem travaliul oarecum obositor de analiză a doctrinelor sale mai abstracte. În restul capitolului de faţă ne vom rezuma la urmărirea aplicaţiilor politice pe care le dă Hegel acestor teorii abstracte. Iar aceste aplicaţii practice ne vor arăta mai clar scopul apologetic al tuturor ostenelilor sale. Afirm că dialectica lui Hegel este menită, în foarte mare măsură, pervertirii ideilor de la 1789. Hegel era pe deplin conştient de faptul că metoda dialectică poate fi folosită pentru transformarea unei idei în contrariul ei. „Dialectica – scrie el37 – nu este un lucru nou în filosofie... Socrate... avea obiceiul să simuleze dorinţa de a dobândi o cunoaştere mai clară despre chestiunea pusă în discuţie şi, după ce punea tot felul de întrebări cu această intenţie, îi aducea pe cei cu care discuta la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect". Privită ca o descriere a intenţiilor lui Socrate, această aserţiune a lui Hegel probabil că nu este cu totul îndreptăţită (având în vedere că scopul principal al lui Socrate era să demaşte suficienţa şi nu să-i convertească pe oameni la convingeri contrare celor împărtăşite de ei până atunci); ea este însă

cum nu se poate mai potrivită ca descriere a intenţiei lui Hegel însuşi, chiar dacă, în practică, metoda lui Hegel se dovedeşte a fi mai greoaie decât o indica programul său.

Voi alege ca un prim exemplu al acestui mod de utilizare a dialecticii problema *libertăţii gândirii,* a independenţei ştiinţei şi a standardelor adevărului obiectiv, aşa cum le tratează Hegel în *Filosofia dreptului* (§ 270). El începe cu o formulare ce nu poate fi interpretată decât ca o revendicare a libertăţii de gândire şi a ocrotirii ei de către stat: „Deoarece principiul formei sale – scrie el

despre stat – … este în mod esenţial gândul, de aceea libertatea gândirii şi a ştiinţei s-a şi întâmplat să pornească din partea sa; în timp ce, dimpotrivă, o biserică l-a ars pe Giordano Bruno, a pus pe Galilei să facă în genunchi penitenţă… De partea statului îşi are de aceea locul şi ştiinţa; căci… ea are ca scop cunoaşterea… adevărului gândit obiectiv”. După acest început promiţător, pe care-l putem considera ca reprezentând „primele impresii” ale oponenţilor săi, Hegel se apucă să-i aducă pe aceştia „la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect”, acoperindu-şi această schimbare de front printr-un alt atac simulat la adresa Bisericii: „Cunoaşterea pe calea gândirii poate, e drept, să şi degenereze, din ştiinţă în simplă opinie…”; iar pentru aceste opinii, ştiinţa poate eventual să emită „aceleaşi pretenţii pe care le ridică biserica în ceea ce îi este propriu – pretenţia de a fi liberă în opinia şi convingerea sa”. Astfel, revendicarea libertăţii de gândire şi revendicarea ştiinţei de a judeca în problemele sale sunt descrise drept „pretenţii”; dar acesta nu este decât primul pas în manevra lui Hegel. Aflăm mai departe că, dacă este confruntat cu opinii subversive, „statul trebuie să ia sub protecţia sa adevărul obiectiv”; ceea ce ridică întrebarea fundamentală: cine trebuie să judece ce este adevăr obiectiv şi ce nu este? Hegel răspunde: „Statul trebuie, în general… să-şi formeze o părere proprie despre ceea ce

urmează a fi considerat adevăr obiectiv". Odată cu acest răspuns, libertatea de gândire şi pretenţiile ştiinţei de a institui standardele ei proprii cedează finalmente locul contrariilor lor.

Ca un al doilea exemplu al acestei utilizări a dialecticii voi alege modul în care tratează Hegel revendicarea unei *constituţii politice,* corelat la el cu analiza *egalităţii* şi *libertăţii.* Spre a putea să judecăm în problema constituţiei, trebuie să reamintim că absolutismul prusac nu cunoştea dreptul constituţional (exceptând unele principii cum este cel al deplinei suveranităţi a regelui) şi că sloganul campaniei pentru reformă democratică în diferite principate germane era principiul după care prinţul trebuie să „dăruiască ţării o constituţie". Friedrich Wilhelm însă împărtăşea cu consilierul său Ancillon convingerea că nu trebuie nicidecum să cedeze „capetelor înfierbântate, acelui grup de persoane foarte active şi zgomotoase, care de câţiva ani încoace pretind că reprezintă naţiunea şi ţipă după o constituţie" 38. Şi cu toate că, supus unor mari presiuni, regele a făgăduit o constituţie, el nu s-a ţinut niciodată de cuvânt. (Se spune

că nefericitul său medic de curte a fost concediat din pricina unei remarci nevinovate privitoare la „constituţia" regelui.) Cum tratează Hegel această problemă delicată? „Statul există ca spirit viu – scrie el – numai întrucât e un stat organizat, diferenţiat în funcţiile sale particulare... *Constituţia* este această diviziune organică a puterii de stat... Constituţia este *echitatea* în existenţa ei... Libertatea şi egalitatea sunt... ţinta ultimă, rezultatul constituţiei". Aceasta este, fireşte, doar introducerea. Înainte însă de a trece la transformarea dialectică a revendicării unei constituţii în revendicare a unei monarhii absolute, trebuie să arătăm cum transformă Hegel cele două „ţinte şi rezultate", libertatea şi egalitatea, în

contrariile lor.

Să vedem, pentru început, cum transformă Hegel egalitatea în inegalitate. „Principiul că cetăţenii sunt egali în faţa legii – admite Hegel39 – cuprinde un adevăr înalt, care însă, exprimat în felul acesta, este o tautologie; căci prin el se dă doar expresie stării de legalitate în genere, principiului domniei legilor. Cât priveşte însă concretul… cetăţenii… nu sunt în nimic egali în faţa legii, decât în ceea ce ei au deja egal *în afara legii. Numai egalitatea… deja întâmplător existentă, de avere, de vârstă… etc. poate şi trebuie să facă cetăţenii pasibili… de un tratament egal în faţa legii…* Legile înseşi au drept presupoziţie… condiţii neegale… Trebuie să spunem că tocmai înalta dezvoltare şi desăvârşire a statelor moderne dă naştere la cea mai adâncă inegalitate concretă a indivizilor, în realitate”.

Schiţând această transformare de către Hegel a „adevărului înalt” al egalitarismului în contrariul său, am prezentat argumentarea sa într-o formă radical abreviată; şi trebuie să-l previn pe cititor că va trebui să procedez la fel pe tot parcursul acestui capitol; pentru că numai astfel am cât de cât posibilitatea de a prezenta într-o manieră lizibilă verbiajul său şi zborul ideilor sale (care, după mine, este fără îndoială patologic40).

Acum putem trece la problema libertăţii. „Odinioară – scrie Hegel – drepturile fixate prin legi – atât drepturi private cât şi drepturi publice – ale unei naţiuni, unui oraş etc. erau numite «libertăţile» acestora. În adevăr, fiece lege adevărată este o libertate; căci ea conţine o determinare raţională… aşadar un conţinut de libertate…”. Raţionamentul acesta, care încearcă să arate că „libertatea” este totuna cu „libertăţile” şi deci identică cu „legea”, de unde ar urma că există cu atât mai multă libertate cu cât sunt mai multe

legi, nu este, evident, altceva, decât o formulare stângace (stângace pentru că se bazează pe un joc de cuvinte) a paradoxului libertăţii, descoperit pentru prima

dată de Platon şi discutat pe scurt în cele de mai sus41; paradox ce poate fi exprimat spunând că libertatea nelimitată se transformă în opusul ei, deoarece dacă nu este ocrotită şi îngrădită de lege, libertatea duce inevitabil la tirania celor puternici asupra celor slabi. Acest paradox, reformulat vag de Rousseau, a fost rezolvat de Kant, care cerea ca libertatea fiecărui om să fie îngrădită, nu însă mai mult decât este necesar pentru a salvgarda un grad înalt de libertate pentru toţi. Hegel, desigur, cunoaşte soluţia lui Kant, dar aceasta nu-i este pe plac şi el o prezintă, fără a-i menţiona autorul, în următorul mod zeflemitor: „Astăzi… nimic nu a ajuns mai frecvent decât concepţia că fiecare trebuie să-şi limiteze libertatea sa în raport cu libertatea celorlalţi – că statul este starea aceasta de limitare reciprocă, iar legile, limitările înseşi. În astfel de concepţii – continuă el să critice teoria lui Kant – libertatea este luată numai în sensul de capriciu întâmplător şi de voinţă arbitrară”. Cu această observaţie criptică, teoria egalitară a dreptăţii dezvoltată de Kant este socotită lichidată. Hegel însă a simţit el însuşi că mica strategemă prin care a pus semnul egalităţii între libertate şi lege nu e întru totul suficientă pentru scopul urmărit de el; încât uneori revine ezitant la problema sa iniţială, cea a constituţiei. „Cât priveşte… libertatea politică – spune el42 – în sensul unei participări formale la treburile publice de stat a… acelor indivizi care îşi fac, altfel, din scopurile şi afacerile particulare ale societăţii civile destinaţia lor principală” (cu alte cuvinte, a cetăţenilor de rând), „a devenit obişnuit… a numi «constituţie» numai acea latură a statului care priveşte această participare… şi a considera un stat în care ea nu are loc în mod formal, drept un stat fără constituţie”. Într-adevăr, aşa a intrat în obicei. Dar cum se poate scăpa de acest obicei? Printr-un simplu truc verbal – printr-o definiţie: „Despre această concepţie se poate spune deocamdată numai că prin constituţie trebuie să înţelegem determinarea drepturilor, adică a libertăţilor, în genere…” Iată însă că Hegel simte din nou dezolanta sărăcie a raţionamentului său şi atunci, în disperare,

plonjează într-un misticism colectivist (de factură rousseau-istă) şi în istoricism43: „Întrebarea: cui... îi revine puterea să facă o constituţie, este totuna cu întrebarea: cine trebuie să facă Spiritul unui popor... Când se desparte concepţia unei constituţii

explică Hegel – de aceea a spiritului, ca şi cum acesta ar exista, sau ar fi existat, fără a poseda o constituţie pe măsura lui, o asemenea opinie dovedeşte doar modul superficial în care e gândită legătura" (dintre Spirit şi constituţie). „Spiritul imanent şi istoria

— iar istoria nu este de fapt decât o istorie a Spiritului – sunt cele ce au făcut şi fac constituţiile". Dar acest misticism este încă prea vag pentru a justifica absolutismul. Trebuie vorbit mai precis, ceea ce Hegel se şi grăbeşte să facă: „Totalitatea vie – scrie el – conservarea, adică creaţia necontenită a statului în genere, şi a alcătuirii lui, constituie *guvernământul...* în guvernare ca totalitate organică găsim... voinţa statului ţinând laolaltă şi decizând totul, vârful cel mai înalt al acestuia, şi unitatea care pătrunde totul – puterea de guvernământ a principelui. În forma desăvârşită a statului, în care toate momentele... şi-au dobândit existenţa lor liberă... voinţa chemată să decidă... este... voinţa *unui singur individ* (şi nu a unei majorităţi, în cazul căreia unitatea voinţei chemată să decidă nu are o existenţă reală); este *monarhia.* Constituţia monarhică este, deci, constituţia raţiunii evoluate; iar toate celelalte constituţii aparţin unor grade inferioare de dezvoltare şi autorealizare a raţiunii". Iar ca să fie mai precis, Hegel explică într-un pasaj paralel din *Filosofia dreptului* textele citate până acum sunt luate toate din *Enciclopedia* lui – că „decizia ultimă... ca determinare din sine *absolută,* constituie principiul distinctiv al puterii monarhice" şi că „momentul acesta al *deciziei absolute în* întreg... (este) un individ, monarhul".

Iată-ne ajunşi la ţintă. Cum poate fi cineva atât de

nătâng încât să revendice o „constituţie” pentru o ţară ce a fost blagoslovită cu o monarhie absolută, care este oricum cea mai de soi dintre toate constituţiile? Cei ce formulează asemenea revendicări nu ştiu, de bună seamă, ce fac şi despre ce vorbesc, întocmai cum cei care revendică libertatea sunt prea orbi pentru a vedea că în monarhia absolută prusacă „fiecare element în parte a ajuns la existenţa sa liberă”. Cu alte cuvinte, avem aici demonstraţia dialectică absolută făcută de Hegel că Prusia este „piscul cel mai înalt” şi bastionul însuşi al libertăţii, iar constituţia ei absolutistă este ţelul spre care se îndreaptă omenirea; că guvernul ei păstrează şi întreţine, aşa-zicând, spiritul cel mai pur al libertăţii, în formă „concentrată” (şi nu, cum ar spune unii, concentraţionară).

Filosofia lui Platon, care odinioară s-a voit a fi stăpână în stat, devine, odată cu Hegel, lacheul cel mai servil al statului.

56

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Este important de notat că aceste servicii abjecte[44] erau făcute de bunăvoie. În acele vremuri fericite de monarhie absolută nu exista intimidare totalitară; şi nici cenzura nu era din cale afară de eficientă, după cum o arată nenumăratele publicaţii liberale. Pe vremea când îşi publica *Enciclopedia,* Hegel era profesor la Heidelberg. Iar îndată după publicare a fost chemat la Berlin spre a deveni, cum spun admiratorii săi, „dictatorul recunoscut” al filosofiei. Dar, ar putea pretinde unii, toate acestea, chiar dacă sunt adevărate, nu pot servi ca dovezi împotriva superiorităţii filosofiei dialectice a lui Hegel sau împotriva staturii sale filosofice. Am citat deja, în cele de mai înainte, replica dată de Schopenhauer acestei pretenţii: „Filosofia este folosită de către una din părţi ca instrument, iar de către cealaltă ca mijloc de câştig. *Cine ar putea crede cu adevărat că şi adevărul va ieşi astfel la lumină, ca un simplu produs secundar?”*

Acest pasaje ne dau o idee despre modul cum se aplică în practică metoda dialectică a lui Hegel. Trec acum

la aplicarea combinată a dialecticii şi a filosofiei identităţii.

Hegel susţine, după cum am văzut, că totul se află în mişcare, chiar şi esenţele. Esenţele, Ideile şi Spiritele se dezvoltă: dezvoltarea lor fiind, fireşte, dialectică, adică automişcare.45 Iar stadiul ultim al oricărei dezvoltări nu poate fi decât raţional şi ca atare bun şi adevărat, pentru că este încununarea întregii dezvoltări de până atunci, depăşind toate stadiile anterioare. (Lucrurile, aşadar, nu pot să meargă decât mereu înspre mai bine.) Fiecare dezvoltare reală, pentru că este un proces real, este cu necesitate, potrivit filosofiei identităţii, un proces raţional şi rezonabil. E clar că acest lucru trebuie să fie valabil şi pentru istorie.

Heraclit a susţinut că în istorie sălăşluieşte o raţiune ascunsă. Pentru Hegel, istoria devine o carte deschisă. Această carte este apologetică pură. Prin apelul pe care-l face la înţelepciunea Providenţei, ea oferă o apologie a perfecţiunii monarhismului prusac; prin apelul la perfecţiunea monarhismului prusac, ea oferă o apologie a înţelepciunii Providenţei.

Istoria este dezvoltarea a ceva real. Ca atare, conform filosofiei identităţii, ea este cu necesitate ceva raţional. Evoluţia lumii reale, a cărei cea mai importantă parte o reprezintă istoria, este considerată de Hegel „identică” cu un fel de operaţie logică, sau cu un proces de raţionare. Istoria, cum o vede el, este procesul de gândire

al „Spiritului Absolut”, al „Spiritului Lumii”. Ea este manifestarea acestui Spirit. Este un fel de uriaş silogism dialectic46, efectuat, aşa-zicând, de Providenţă. Acest silogism este planul pe care Providenţa îl urmează; iar concluzia logică la care se ajunge este scopul urmărit de Providenţă: perfecţiunea lumii. „Unicul gând – scrie Hegel în a sa *Filosofie a istoriei* – ce constituie aportul propriu al filosofiei este aici gândul… că Raţiunea stăpâneşte lumea şi că deci şi istoria universală are o *desfăşurare raţională.* Această convingere şi viziune… nu este nicidecum o

presupoziţie pentru filosofia însăşi, în filosofie… se dovedeşte că Raţiunea… îşi este sieşi *Substanţa* şi *Puterea Infinită…Materia Infinită… Forma Infinită… Energia Infinită…* Această Idee este Adevărul, Eternul, Puterea prin excelenţă; ea se dezvăluie în univers, şi nimic altceva nu se dezvăluie în univers decât ea însăşi, gloria şi măreţia ei; acest lucru este… ceea ce se demonstrează în filosofie, iar aici este presupus ca demonstrat". Acest şuvoi de vorbe nu ne duce departe. Dacă ne adresăm însă pasajului din „Filosofie" (adică din *Enciclopedia* sa) la care se referă Hegel, desluşim ceva mai mult din scopul său apologetic. Pentru că aici citim: „Că Istoria, şi mai presus de toate Istoria Universală, se întemeiază pe un scop esenţial şi real, care *în fapt este şi va fi realizat în ea* – Planul Providenţei; că într-un cuvânt, există Raţiune în Istorie, trebuie decis pe temeiuri strict filosofice, şi dovedit astfel a fi ceva esenţial şi în fapt necesar". Or, cum scopul Providenţei „este în mod actual realizat" în rezultatele istoriei, s-ar putea presupune că această realizare a avut loc în Prusia reală. Aşa şi este; ni se arată chiar şi modul cum se atinge acest scop, în trei paşi dialectici ai dezvoltării istorice a raţiunii sau, cum spune Hegel, a „Spiritului", a cărui „viaţă… este un ciclu de întrupări progresive" 47. Primul din aceşti paşi este despotismul oriental, cel de-al doilea îl constituie democraţiile şi aristocraţiile greceşti şi romane, iar cel de-al treilea, şi cel mai înalt, Monarhia Germanică, care este, firește, o monarhie absolută. Şi Hegel spune cât se poate de clar că nu are în vedere vreo monarhie utopică din viitor: „Spiritul… nu are trecut, nici viitorserie el – ci este esenţialmente *actual;* aceasta implică în mod necesar că forma actuală a Spiritului conţine şi depăşeşte toţi paşii anteriori".

Hegel poate fi însă şi mai explicit decât este în acest text. El subîmparte şi cea de a treia perioadă a istoriei, Monarhia Germanică, sau „Lumea Germană", în trei etape, despre care spune48: „Mai întâi

vom avea de considerat *Reforma* ca atare, soarele care transfigurează totul, urmând acelei aurore de la sfârşitul Evului Mediu; pe urmă evoluţia situaţiei după Reformă şi în sfârşit timpurile mai noi, începând de la sfârşitul secolului trecut", adică perioada de la 1800 la 1830 (ultimul an în care au fost ţinute aceste prelegeri). Şi Hegel demonstrează încă o dată că Prusia din vremea sa este culmea, bastionul şi ţelul libertăţii. „Pe scena pe care-l contemplăm – istoria universală – Spiritul se înfăţişează… în realitatea sa cea mai concretă". Iar esenţa Spiritului, spune Hegel, este libertatea. „Libertatea este singurul adevăr al Spiritului". În consecinţă, dezvoltarea Spiritului nu poate fi altceva decât dezvoltarea libertăţii, iar libertatea supremă trebuie să se fi realizat în cei treizeci de ani ai Monarhiei Germanice, care reprezintă ultima subdiviziune a dezvoltării istorice. Într-adevăr, iată ce citim49: „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertăţii". Şi după ce face un elogiu Prusiei, a cărei guvernare „se întemeiază pe birocraţie, iar decizia personală a monarhului stă în frunte", Hegel ajunge la concluzia finală a lucrării sale: „Până aici – scrie el – a ajuns conştiinţa* şi acestea sunt momentele principale ale formei în care s-a realizat principiul libertăţii, căci istoria universală nu este altceva decât dezvoltarea conceptului de libertate… Că istoria universală este… adevărata devenire a spiritului… aceasta este adevărata *teodicee,* justificarea lui Dumnezeu în istorie… Ceea ce s-a întâmplat şi se întâmplă… este prin esenţă opera Lui însuşi".

Oare n-am avut dreptate atunci când spuneam că Hegel ne înfăţişează concomitent o apologie a lui Dumnezeu şi a Prusiei şi oare nu este clar că statul pe care Hegel ne recomandă să-l venerăm ca pe însăşi Ideea Divină este pur şi simplu Prusia lui Friedrich Wilhelm de la 1800 la 1830. Ar putea exista oare o mai josnică pervertire a tot ce este decent, pervertire nu numai a raţiunii, libertăţii, egalităţii şi altor idei ale societăţii deschise, ci şi

a credinţei sincere în Dumnezeu şi chiar a patriotismului sincer?

Am descris în ce fel, pornind dintr-un punct ce pare progresist, şi chiar revoluţionar, şi aplicând acea metodă dialectică generală de treptată întoarcere pe dos a lucrurilor, cu care cititorul este de acum

* în traducerea românească a „Prelegerilor de filosofie a istoriei" apare termenul „cunoştinţă" (n.t.).

familiarizat, Hegel ajunge în cele din urmă la un rezultat neaşteptat de conservator. El leagă în acelaşi timp concepţia sa filosofică despre istorie cu pozitivismul său etic şi juridic, dând acestuia din urmă un fel de justificare istoricistă. Istoria este judecătorul nostru, întrucât Istoria şi Providenţa au dat naştere puterilor existente, forţa acestora este în mod necesar identică cu dreptul, chiar cu dreptul divin.

Pe Hegel însă acest pozitivism moral nu-l satisface pe deplin. El vrea mai mult de atât. Întocmai cum se opune libertăţii şi egalităţii, Hegel se opune şi fraternităţii oamenilor, umanitarismului său, cum spune el, „filantropiei". Conştiinţa trebuie înlocuită prin oarbă supunere şi prin romantica etică heraclitică a faimei şi destinului, iar fraternitatea umană printr-un *naţionalism totalitar.* Cum se realizează acest lucru vom vedea în secţiunea III şi îndeosebi50 în secţiunea IV a prezentului capitol.

III

Trec acum la o foarte sumară prezentare a unei poveşti destul de stranii – povestea *ascensiunii naţionalismului german.* Tendinţele pe care le denotă acest termen au în mod neîndoielnic o strânsă afinitate cu revolta împotriva raţiunii şi a societăţii deschise. Naţionalismul apelează la instinctele noastre tribale, la pasiuni şi prejudecăţi, şi la dorinţa noastră nostalgică de a scăpa de povara responsabilităţii individuale, pe care el încearcă s-o înlocuiască printr-o responsabilitate colectivă

sau de grup. Faptul că cele mai vechi scrieri de teorie politică, chiar şi cea a Bătrânului Oligarh, dar mai pronunţat cele ale lui Platon şi Aristotel, exprimă concepţii hotărât naţionaliste este în consonanţă cu aceste tendinţe; pentru că aceste scrieri au fost concepute în intenţia de a combate societatea deschisă şi ideile noi de imperialism, cosmopolitism şi egalitarism.51 Această dezvoltare timpurie a teoriei politice naţionaliste se opreşte însă odată cu Aristotel. Începând cu imperiul lui Alexandru, naţionalismul tribal genuin dispare pentru totdeauna din practica politică, iar pentru multă vreme şi din teoria politică. De la Alexandru mai departe, toate statele civilizate ale Europei şi Asiei au fost imperii, cuprinzând Populaţii cu origini amestecate la infinit. Civilizaţia europeană şi toate unităţile politice din perimetrul ei au rămas mereu de atunci

Internaţionale sau, mai precis, intertribale. (Se pare că înaintea lui Alexandru, la o distanţă în timp faţă de el aproximativ egală cu cea dintre el şi noi, imperiul Sumerului antic a creat prima civilizaţie internaţională.) Iar ceea ce e valabil pentru practica politică este valabil şi pentru teoria politică; până acum o sută şi ceva de ani, naţionalismul platonician-aristotelic dispăruse practic din doctrinele politice. (Fireşte, sentimentele tribale şi îngust-locale au fost întotdeauna puternice.) Când cu circa un secol în urmă a fost resuscitat naţionalismul, fenomenul s-a petrecut în una din cele mai amestecate dintre regiunile etnic mixte ale Europei, în Germania, şi îndeosebi în Prusia cu populaţia ei în mare parte slavă. (Multă lume nu ştie că până şi cu un secol în urmă Prusia, cu populaţia ei predominant slavă, nici nu era considerată un stat german, cu toate că regii ei, care în calitate de principi de Brandenburg erau „electori" ai Imperiului german, erau consideraţi principi germani. La Congresul de la Viena, Prusia era înregistrată ca „regat slav"; iar în 1830 Hegel încă mai vorbea *S1* chiar şi despre Brandenburg şi

Mecklenburg ca fiind populate de „slavi germanizaţi”.)

Nu a trecut, aşadar, decât puţin timp de când *principiul statului naţional* a fost introdus în teoria politică. În ciuda acestui fapt, el este atât de larg acceptat în zilele noastre, încât este considerat de obicei – şi adesea în mod inconştient – ca de la sine înţeles. El constituie astăzi, aşa-zicând, o supoziţie implicită a gândirii politice populare. Mulţi îl consideră chiar a fi postulatul de bază al eticii politice, mai cu seamă de când cu bine intenţionatul dar nu la fel de bine chibzuitul principiu al autodeterminării naţionale, formulat de Wilson. Cum a putut cineva care cunoştea cât de cât istoria europeană, deplasările şi amestecurile a tot felul de triburi, a nenumărate valuri de popoare venite din habitatul lor de origine asiatică, scindându-se şi amestecându-se pe măsură ce pătrundeau în labirintul de peninsule numit continentul european, cum a putut cineva care ştia toate acestea să avanseze un asemenea principiu inaplicabil, este greu de înţeles. Explicaţia o aflăm în faptul că Wilson, care era un democrat sincer (ca de altfel şi Masaryk, unul dintre cei mai de seamă luptători pentru societatea deschisă53), a căzut victimă unei mişcări izvorâte din cea mai reacţionară şi servilă filosofie politică din câte au fost impuse vreodată blândei şi mult răbdătoarei omeniri. El a fost victimă a educaţiei primite în spiritul teoriilor politice metafizice ale lui Platon şi Hegel şi a mişcării naţionaliste bazate pe acestea.

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

61

Principiul statului naţional, adică revendicarea ca teritoriul fiecărui stat să coincidă cu teritoriul locuit de o singură naţiune, nu este nicidecum atât de evident cum li se pare multora astăzi. Chiar dacă ar exista cineva care să ştie ce anume are în vedere atunci când vorbeşte despre naţionalitate, n-ar fi deloc clar de ce ar trebui acceptată naţionalitatea ca o categorie politică fundamentală, mai importantă, de exemplu, decât religia, sau decât faptul de a te fi născut într-o anumită regiune geografică, sau decât

loialitatea faţă de o dinastie, sau decât un crez politic cum este democraţia (care constituie, am putea spune, factorul unificator al poliglotei Elveţii). Dar, în timp ce religia, teritoriul sau un crez politic pot fi determinate mai mult sau mai puţin clar, nimeni n-a fost în stare vreodată să explice ce anume înţelege prin naţiune, într-un mod care să poată fi utilizat ca bază pentru politica practică, (Desigur, dacă vom spune că o naţiune este un număr de oameni care trăiesc ori s-au născut într-un anumit stat, atunci totul e clar; aceasta ar însemna însă o abandonare a principiului statului naţional, care cere ca statul să fie determinat de naţiune, şi nu invers.) Niciuna din teoriile care susţin că o naţiune este unită în virtutea comunităţii de origine, de limbă, sau de istorie nu este acceptabilă şi nici aplicabilă în practică. Principiul statului naţional nu numai că este inaplicabil, dar nici n-a fost vreodată conceput în mod clar. El este un mit. Este un vis iraţional, romantic şi utopic, un vis al naturalismului şi al colectivismului tribal.

În ciuda tendinţelor sale inerent reacţionare şi iraţionale, naţionalismul modern, în scurta sa istorie de până la Hegel, a fost, în chip destul de straniu, un crez revoluţionar şi liberal. Prin ceva de genul unui accident istoric – invadarea teritoriilor germane de către prima armată naţională, armata franceză comandată de Napoleon şi reacţia provocată de acest eveniment – naţionalismul a pătruns în tabăra libertăţii. Nu e lipsit de interes să schiţăm istoria acestui proces şi a modului în care Hegel a readus naţionalismul în tabăra totalitară, căreia acesta îi aparţinuse din momentul în care Platon a susţinut pentru prima dată că grecii sunt faţă de barbari ceea ce stăpânii sunt faţă de sclavi.

Să ne amintim54 că Platon a formulat, din nefericire, problema sa politică fundamentală întrebând: cine trebuie să cârmuiască. a cui voinţă trebuie să fie lege? înainte de Rousseau, răspunsul obişnuit la această întrebare era: principele. Rousseau a dat un răspuns nou

şi cât se poate de revoluţionar. Nu principele trebuie să cârmuiască, susţine el, ci poporul; nu voinţa unui om, ci voinţa tuturor. În felul acesta, el a ajuns să inventeze voinţa poporului, voinţa colectivă sau „voinţa generală", cum îi spunea el; iar poporul, o dată înzestrat cu o voinţă, trebuia ridicat la rangul unei suprapersonalităţi; „în raport cu ceea ce îi este exterior" (adică în raport cu alte popoare), spune Rousseau, „el devine o unică fiinţă, un individ". Această invenţie conţinea o doză bună de colectivism romantic, dar nu conţinea vreo tendinţă spre naţionalism. Teoriile lui Rousseau cuprindeau, însă, în mod clar germenele naţionalismului, a cărui doctrină cea mai caracteristică este că diferitele naţiuni trebuie concepute ca nişte personalităţi. Iar atunci când Revoluţia franceză a înfiinţat armata poporului, bazată pe serviciul militar naţional obligatoriu, prin aceasta s-a făcut un mare pas practic în direcţia naţionalistă.

Unul dintre cei care au contribuit în continuare la teoria naţionalismului a fost J.G. Herder, fost elev şi pe vremea aceea prieten personal al lui Kant. Herder a susţinut că un stat bun trebuie să aibă graniţe naturale, adică graniţe care să circumscrie teritoriile locuite de „naţiunea" sa; teorie pe care a formulat-o pentru prima dată în ale sale *Idei pentru o filosofie a istoriei omenirii* (1785). „Statul cel mai natural – scria el[55] – este un stat compus dintr-un singur popor, cu un singur caracter naţional... Un popor este un produs natural asemeni unei familii, doar mai răspândit decât aceasta... La fel ca toate comunităţile naturale... şi în cazul statului cea mai bună ordine este ordinea naturală, adică aceea în care fiecare îndeplineşte funcţia pentru care l-a destinat natura". Această teorie, care încearcă să dea un răspuns la problema graniţelor „naturale" ale statului[56], răspuns ce nu face decât să ridice problema nouă a graniţelor „naturale" ale naţiunii, n-a exercitat la început o mare influenţă. Este interesant de observat că Immanuel Kant a sesizat numaidecât primejdiosul romantism iraţional din

această scriere a lui Herder, din care, prin critica sa răspicată, şi-a făcut un duşman neîmpăcat. Voi cita aici un pasaj din această critică, pentru că în el găsim o lapidară dar excelentă caracterizare nu numai a gândirii lui Herder, ci şi a filosofilor oraculari de mai târziu, ca Fichte, Schelling, Hegel, ca şi a tuturor discipolilor lor moderni: „O sagacitate grăbită să sesizeze analogii, scria Kant, şi o imaginaţie îndrăzneaţă în felul de

a le folosi se combină cu capacitatea de a mobiliza emoţii şi pasiuni spre a capta interesul pentru obiectul ei – un obiect învăluit întotdeauna în mister. Aceste emoţii sunt luate lesne, dar în mod greşit, drept gânduri puternice şi profunde, sau cel puţin drept aluzii cu înţelesuri profunde; şi astfel suscită aşteptări mai mari decât ar găsi îndreptăţit o judecată rece... Sinonimiile trec drept explicaţii, iar alegoriile sunt oferite drept adevăruri”.

Fichte e cel care a înzestrat naţionalismul german cu prima lui teorie. Limitele unei naţiuni, susţinea el, sunt determinate de limbă. (Această afirmaţie nu ne pune într-o situaţie mai bună în ce priveşte înţelegerea naţiunii. Unde anume deosebirile dialectale devin deosebiri de limbă? Câte limbi diferite vorbesc slavii sau teutonii, ori diferenţele dintre ele au doar caracter dialectal?)

Opiniile lui Fichte au avut o evoluţie cum nu se poate mai curioasă, îndeosebi dacă ne gândim că el a fost unul din întemeietorii naţionalismului german. În 1793 îl apăra pe Rousseau şi Revoluţia franceză, iar în 1799 mai declara[57] încă următoarele: „E limpede că de azi înainte numai Republica franceză poate fi patria omului integru, că un asemenea om nu-şi poate dărui puterile nici unei alte ţări, pentru că de victoria Franţei se leagă nu doar speranţele cele mai îndrăzneţe ale omenirii, ci şi însăşi existenţa ei... Eu îmi dedic viaţa şi toate aptitudinile mele Republicii”. Am putea nota în treacăt că pe vremea când făcea aceste remarci, Fichte purta tratative pentru ocuparea unui loc la Universitatea din Mainz, localitate

aflată atunci sub stăpânire franceză. „În 1804 – scrie E.N. Anderson în interesantul său studiu despre naţionalism – Fichte era foarte dornic să părăsească slujba sa din Prusia pentru a da curs unei chemări venite din Rusia. Guvernul prusac nu l-a preţuit la cota financiară dorită şi Fichte spera la o recunoaştere superioară din partea Rusiei, drept care i-a scris negociatorului rus că dacă guvernul acestei ţări l-ar face membru al Academiei de ştiinţe din St. Petersburg şi i-ar plăti un salariu de minimum patru sute de ruble, «Aş fi al lor până la moarte»… Doi ani mai târziu – continuă Anderson – transformarea cosmopolitului Fichte în Fichte naţionalistul era încheiată”.

Atunci când francezii au ocupat Berlinul, Fichte a părăsit oraşul, din imbold patriotic; act care, spune Anderson, „a ţinut să nu treacă neobservat de regele şi de guvernul Prusiei”. Atunci când A. Mueller şi W. von Humboldt au fost primiţi de Napoleon, Fichte i-a scris cu

Indignare soţiei sale: „nu-i invidiez pe Mueller şi pe Humboldt; sunt bucuros că nu mi s-a acordat această ruşinoasă onoare… Nu e indiferent pentru conştiinţa unui om *şi pesemne că nici pentru succesul de mai târziu* dacă… îşi arată făţiş devotamentul faţă de cauza cea bună”. Referitor la aceasta, Anderson comentează: „În fapt, el a avut de câştigat; nu încape îndoială că invitarea sa la Berlin a avut ca motivaţie acest episod. Aceasta nu scade din patriotismul actului său, ci îl plasează doar în adevărata lui lumină”. La toate acestea trebuie să adăugăm că de la bun început cariera filosofică a lui Fichte s-a bazat pe o fraudă. Prima sa carte a fost publicată anonim, când publicul aştepta filosofia religiei a lui Kant, sub titlul *Critica oricărei revelaţii.* Era o carte extrem de indigestă, ceea ce n-a împiedicat-o să fie o copie iscusită a stilului kantian; şi s-a făcut uz de orice, inclusiv de zvonuri, pentru a-i face pe oameni să creadă că e vorba de lucrarea lui Kant. Lucrurile ne apar în adevărata lor lumină atunci când aflăm că Fichte a izbutit să găsească un editor numai

prin bunăvoinţa lui Kant (care n-a fost în stare niciodată să citească din această carte mai mult decât primele câteva pagini). Atunci când presa s-a apucat să ridice în slăvi scrierea lui Fichte atribuind-o lui Kant. acesta din urmă s-a văzut silit să facă o declaraţie publică arătând că lucrarea este a lui Fichte, iar acesta, după ce faima pogorâse astfel pe neaşteptate asupra sa, a fost numit profesor la Jena. Ulterior însă, Kant a fost nevoit să facă o nouă declaraţie, spre a se disocia de acest om, declaraţie în care apar cuvintele: „Păzească-ne Dumnezeu de prieteni. De duşmani putem încerca să ne apărăm singuri".

Acestea sunt câteva episoade din cariera omului a cărui „flecăreală" a dat naştere naţionalismului modern precum şi filosofiei idealiste moderne, filosofie clădită pe temeiul pervertirii doctrinei lui Kant. (îl urmez pe Schopenhauer în privinţa distincţiei dintre „flecăreala" lui Fichte şi „şarlatania" lui Hegel, deşi trebuie să admit că ar fi un pic pedant să stărui asupra acestei distincţii.) Toată povestea interesează în principal datorită luminii pe care o proiectează asupra „istoriei filosofiei" şi asupra „istoriei" în general. Am în vedere nu numai faptul, probabil mai mult comic decât scandalos, că astfel de măscărici sunt luaţi în serios şi că ajung să fie obiectul unui fel de cult, al unor studii solemne deşi adesea plicticoase (şi al unor bilete de examen, pe deasupra). Am în vedere nu numai faptul îngrozitor că flecarul Fichte şi şarlatanul Hegel sunt trataţi pe

picior de egalitate cu bărbaţi ca Democrit, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J.S. Mill şi Bertrand Russell şi că învăţătura lor morală este luată în serios, ba poate chiar considerată superioară învăţăturilor acestor din urmă gânditori. Ci am în vedere că mulţi dintre aceşti istorici panegirişti ai filosofiei, incapabili să facă distincţia între gândire şi fantazare, ca să nu mai vorbim de distincţia dintre bine şi rău, îndrăznesc să clameze că istoria lor este judecătorul nostru, sau că istoria filosofiei,

aşa cum o scriu ei, este o critică implicită a diferitelor „sisteme de gândire”. Căci este clar, cred, că adulaţia lor poate fi o critică implicită doar a istoriilor scrise de ei şi a acelei emfaze şi conspiraţii a zgomotului prin care este glorificată îndeletnicirea filosofică. Pare să fie o lege a ceea ce acestor oameni le place să numească „natură umană” că îngâmfarea creşte direct proporţional cu lipsa de gândire şi invers proporţional cu serviciile aduse propăşirii omenirii.

Pe vremea când Fichte devenea apostolul naţionalismului, în Germania începea să se afirme un naţionalism instinctiv şi revoluţionar, ca reacţie la invazia napoleoniană. (A fost una din acele reacţii tribale tipice împotriva expansiunii unui imperiu supranaţional.) Poporul cerea reforme democratice, pe care le înţelegea în sensul lui Rousseau şi al Revoluţiei franceze, dar pe care le voia tară cotropitorii francezi. El s-a întors împotriva propriilor principi şi în acelaşi timp împotriva împăratului. Acest naţionalism timpuriu s-a afirmat cu forţa unei noi religii, ca un fel de manta ce învelea dorinţa de libertate şi de egalitate. „Naţionalismul – scrie Anderson[59] – îşi lua avânt odată cu declinul creştinismului ortodox, înlocuindu-l pe acesta cu credinţa într-o experienţă mistică proprie”. Este vorba de experienţa mistică a comuniunii cu ceilalţi membri ai tribului oprimat, experienţă ce s-a substituit nu doar creştinismului, ci, mai ales, sentimentului de încredere şi loialitate faţă de rege, pe care abuzurile absolutismului îl nimiciseră. E clar că o asemenea religie nouă, impetuoasă şi democratică, a fost o sursă de mare iritare, şi chiar de primejdii, pentru clasa dominantă şi în special pentru regele Prusiei. Cum putea fi zăgăzuit acest pericol? După războaiele de eliberare, Friedrich Wilhelm a reacţionat mai întâi prin demiterea consilierilor săi naţionalişti, iar apoi prin numirea lui Hegel. Pentru că Revoluţia franceză dovedise influenţa filosofiei, lucru subliniat cum se cuvine de Hegel (fiindcă oferea şi temeiul Propriilor lui servicii): „Conştiinţa spiritului – spune el[60] – este

acum în esenţă fundamentul, şi, în consecinţă, stăpânirea a revenit *filosofiei.* S-a spus că *Revoluţia franceză* a pornit de la filosofie, şi nu fără motiv filosofia a fost numită *înţelepciunea lumii,* căci ea nu este numai adevărul în sine... ci şi adevărul întrucât el se manifestă viu în lume. Nu trebuie deci să ne declarăm contra aserţiunii, când se spune că revoluţia şi-a primit primul impuls de la filosofie". Aceasta e o indicaţie că Hegel a înţeles care este sarcina sa imediată – să dea un contraimpuls; un impuls, deşi nu primul, prin care filosofia ar putea să întărească forţele reacţiunii. O parte din această sarcină consta în pervertirea ideilor de libertate, egalitate etc. Dar poate că o sarcină şi mai urgentă era îmblânzirea religiei naţionaliste revoluţionare. Hegel a realizat această sarcină în spiritul sfatului lui Pareto „de a profita de sentimente, în loc de a irosi timpul în încercări zadarnice de a le nimici". 1 a îmblânzit naţionalismul nu prin opoziţie răspicată, ci prin transformarea lui în autoritarism prusac disciplinat. Şi astfel a izbutit până la urmă să readucă o puternică armă în tabăra societăţii închise, unde în fond îi şi era locul.

Toate acestea s-au realizat cu deşt" stângăcie. Hegel, din dorinţa de a fi pe placul cârmuirii, i-a ah. *A* uneori mult prea făţiş pe naţionalişti. „Suveranitatea poporului în opoziţie faţă de suveranitatea existentă în monarh – scrie el61 în *Filosofia dreptului* – este sensul obişnuit în care a început să se vorbească în timpurile mai noi de suveranitate populară; luată în această opoziţie, suveranitatea populară este unul din gândurile cele mai confuze, întemeiată pe reprezentarea goală a poporului. Poporul luat fără monarhul său... se reduce la masa informă". Mai devreme, el scrisese în *Enciclopedie:* „Agregatul persoanelor private e obiceiul adesea să fie numit *popor;* ca un atare agregat însă el este *vulgus,* nu

populus; şi, sub acest raport, singurul scop al statului este ca un popor să *nu* ajungă la existenţă, la putere şi la acţiune ca agregat. O astfel de stare, la un popor, ar constitui starea lui de injustiţie, de imoralitate şi de iraţionalitate în genere; într-însa, poporul s-ar găsi numai ca o putere informă, haotică, oarbă – ca aceea a elementului dezlănţuit al mării, mare ce totuşi nu se distruge singură pe sine, cum ar face poporul, ca element spiritual. S-a putut auzi adesea înfăţişându-se această stare drept starea de libertate adevărată". Aici se face o aluzie foarte precisă la naţionaliştii liberali, pe care regele îi detesta ca pe o năpastă. Lucrul devine şi mai clar în ceea ce spune Hegel cu referire la visurile naţionaliştilor timpurii de reclădire a imperiului german: „Ficţiunea unui imperiu – spune el în elogiul pe care-l aduce celor mai recente evoluţii din Prusia – a dispărut cu totul. El s-a scindat în state suverane". Tendinţele anti-liberale ale lui Hegel îl fac să se refere la Anglia ca la cel mai caracteristic exemplu de naţiune în sensul rău al cuvântului. „Cu privire la Anglia... a cărei constituţie este socotită drept cea mai liberală, fiindcă persoanele private au acolo o participare precumpănitoare la treburile statului, experienţa arată că, în legislaţia civilă şi penală, în ce priveşte dreptul şi libertatea proprietăţii, în aşezămintele de *cultură* şi de *ştiinţă* etc, ţara aceasta este mai înapoiată faţă de celelalte state civilizate ale Europei, şi că libertatea obiectivă, adică dreptul raţional, este mai degrabă *sacrificat* aici libertăţii formale[62] şi interesului privat particular (aceasta chiar în aşezămintele şi proprietăţile care se pretinde că sunt consacrate religiei)". Aserţiune cu adevărat uluitoare, mai ales în ceea ce priveşte „cultura şi ştiinţa", pentru că nu exista pe atunci stat mai înapoiat decât Prusia, unde Universitatea din Berlin a fost înfiinţată abia sub influenţa războaielor napoleoniene şi unde regele afirma[63] că „statul trebuie să suplinească prin bravură intelectuală ceea ce a pierdut sub aspectul puterii fizice". Câteva pagini mai încolo, Hegel uită ceea ce a spus despre cultura şi ştiinţele din Anglia; el

vorbeşte acum despre „Anglia, unde istoriografia a ajuns să se cureţe de impurităţi, liiind un caracter mai solid şi mai matur”.

După cum se vede, Hegel ştia că îi revine sarcina de a combate înclinaţiile liberale şi chiar şi pe cele imperialiste ale naţionalismului. Şi el şi-a îndeplinit-o căutând să-i convingă pe naţionalişti că revendicările lor colectiviste sunt satisfăcute în mod automat de un stat atotputernic şi că ei nu trebuie să facă altceva decât să ajute la întărirea puterii statului. „Poporul, ca stat, este Spiritul în raţionalitatea lui substanţială şi în realitatea lui nemijlocită – scrie el64 – de aceea el este puterea absolută pe pământ... Statul este spiritul însuşi al unui popor. Statul real este însufleţit de acest spirit, în toate treburile sale particulare, în războaiele şi în instituţiile sale... Conştiinţa de sine a unei naţiuni particulare este vehiculul pentru... dezvoltarea spiritului colectiv;... în ea, spiritul vremii îşi manifestă voinţa. împotriva acestei voinţe, celelalte spirite naţionale n-au niciun fel de drepturi: *acea* naţiune domină lumea”. Aşadar, pe scena istoriei acţionează naţiunea, cu spiritul şi voinţa ei. Istoria este disputa dintre diferitele spirite naţionale pentru dominaţie mondială.

De aici urmează că reformele preconizate de naţionaliştii liberali nu sunt necesare, dat fiind că naţiunea şi spiritul ei sunt, oricum, protagoniştii istoriei; şi de altminteri, „fiecare naţiune... are constituţia care i se potriveşte şi care îi convine”. (Pozitivism juridic.) Vedem cum Hegel înlocuieşte elementele liberale din ideologia naţionalistă nu numai printr-un cult platonician-prusac al statului, ci şi printr-un cult al istoriei, al succesului istoric. (Friedrich Wilhelm a avut succes în confruntarea cu Napoleon.) în felul acesta Hegel nu numai că inaugurează un nou capitol în istoria naţionalismului, ci furnizează totodată acestuia o nouă teorie. Fichte, după cum am

văzut, formulase teoria că naţiunea se întemeiază pe limbă. Hegel introduce *teoria istorică a naţiunii.* După el, o naţiune este unită printr-un spirit ce acţionează în istorie. Este unită prin faptul că are un duşman comun şi prin camaraderia războaielor pe care le-a purtat. (S-a spus că rasa este o mulţime de oameni uniţi nu prin originea lor, ci printr-o eroare comună privitoare la originea lor. Am putea spune, prin analogie, că naţiunea în sensul lui Hegel este o mulţime de oameni uniţi printr-o eroare comună privitoare la istoria lor.) Se vede clar legătura dintre această teorie şi esenţialismul istoricist al lui Hegel. Istoria unei naţiuni este istoria esenţei sau a „spiritului" său care se afirmă pe „scena istoriei".

În încheierea acestei schiţe a ascensiunii naţionalismului, mi-aş îngădui o remarcă privitoare la evenimentele de până la întemeierea imperiului german al lui Bismarck. Politica lui Hegel a fost să profite de sentimentele naţionaliste, în loc să-şi irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici. Se pare însă că această strategie celebră duce uneori la consecinţe stranii. Convertirea medievală creştinismului într-un crez autoritar n-a putut să suprime cu totul tendinţele lui umanitare; acestea răzbat în repetate rânduri prin învelişul autoritar (şi sunt persecutate ca erezii). În felul acesta. sfatul lui Pareto nu serveşte doar la neutralizarea tendinţelor ce pur în pericol clasa dominantă, ci şi contribuie, neintenţionat, la menţinerea acestor tendinţe. Asemănător s-au petrecut lucrurilect naţionalismul. Hegel l-a făcut inofensiv şi a încercat să înlocuiască naţionalismul german printr-un naţionalism prusac. Dar „reducânc astfel naţionalismul la o componentă" a prusacismului (ca să mă exprim în jargonul lui), Hegel l-a „conservat"; iar Prusia s-a văzut nevoită să practice metoda de a profita de sentimentele naţionalismului german. Când s-a angajat în război cu Austria, în 1866, ea a trebuit s-o facă în numele naţionalismului german şi sub pretextul de a asigura „Germaniei" rolul de lider. Şi a trebuit să proclame Prusia mult extinsă din 1871 drept noul „imperiu german", drept

o nouă „naţiune germană”, a cărei unitate a fost făurită prin război, în conformitate cu teoria istorică a naţiunii, formulată de Hegel.

IV

Istoricismul isteric al lui Hegel este încă şi în epoca noastră îngrăşământul căruia totalitarismul modern îi datorează creşterea sa rapidă. Folosirea lui a pregătit terenul şi a educat pe intelectuali în spiritul lipsei de onestitate intelectuală, după cum vom arăta în secţiunea a V-a a acestui capitol. Trebuie să desprindem de aci învăţătura că onestitatea intelectuală este de o importanţă fundamentală pentru tot ce ne e drag.

Dar oare aceasta e totul? Şi este oare drept să judecăm aşa? Este oare total neîntemeiată pretenţia că valoarea lui Hegel rezidă în faptul că el a fost creatorul unui nou mod de gândire, istoric – al unui nou simţ istoric?

Mulţi dintre prietenii mei au criticat atitudinea mea faţă de Hegel şi incapacitatea mea de a-i sesiza valoarea. Aveau, fireşte, perfectă dreptate, pentru că, într-adevăr, am fost incapabil s-o sesizez. (Şi sunt şi acum.) Pentru a-mi îndrepta acest neajuns, m-am aplecat într-un mod destul de sistematic asupra întrebării, în ce constă valoarea intelectuală a lui Hegel?

Rezultatul a fost dezamăgitor. Fără îndoială că discursul lui Hegel despre amploarea şi măreţia dramei istorice a creat o atmosferă de interes pentru istorie. Fără îndoială că amplele sale generalizări, periodizări şi interpretări istorice i-au fascinat pe unii istorici şi i-au stimulat să elaboreze studii istorice valoroase şi detaliate (care, aproape invariabil, scoteau în evidenţă şubrezenia concluziilor lui Hegel, ca şi a metodei sale). Dar această influenţă stimulativă a fost oare o izbândă de istoric sau de filosof? N-a fost mai degrabă una de propagandist? în ce mă priveşte, am constatat că istoricii îl preţuiesc pe Hegel (dacă în genere îl preţuiesc) ca filosof, în timp ce filosofii cred îndeobşte că Hegel (dacă în genere a contribuit la ceva) a contribuit la înţelegerea istoriei. Istoricismul

Însă nu este istorie, iar credinţa în el nu vădeşte nici înţelegere istorică, nici simţ istoric. Iar dacă vrem să ne rostim despre Hegel ca istoric sau ca filosof, nu trebuie să ne întrebăm dacă există oameni pe care viziunea sa despre istorie îi inspiră, ci cât este de adevărată această viziune.

N-am găsit decât o singură idee importantă despre care s-ar putea pretinde că este prezentă implicit în filosofia lui Hegel. Este ideea care-l face pe Hegel să atace raţionalismul şi intelectualismul abstract, care pierd din vedere îndatorarea raţiunii faţă de tradiţie. Este o anumită conştiinţă a faptului (pe care însă Hegel îl uită în *Logica* sa) că oamenii nu pot să pornească de pe un loc gol, creând din nimic o lume a gândirii, că gândirile lor sunt, în bună parte, produsul unei moşteniri istorice.

Sunt gata să admit că aceasta e o idee importantă şi care poate fi găsită la Hegel dacă eşti dispus s-o cauţi. Neg însă că ea a fost o contribuţie proprie a lui Hegel. A fost o idee comună a romanticilor. Ideea că toate entităţile sociale sunt produse ale istoriei; nu invenţii plănuite de raţiune, ci înjghebări rezultate din capriciile evenimentelor istorice, din jocul ideilor şi intereselor, din suferinţe şi pasiuni – ideea aceasta datează dinaintea lui Hegel. Ea îşi are originea la Edmund Burke, care, prin accentul pus pe însemnătatea tradiţiei pentru funcţionarea tuturor instituţiilor sociale, a influenţat puternic gândirea politică a mişcării romantice germane. Urmele acestei influenţe se pot observa la Hegel, dar numai sub forma exagerată şi de nesusţinut a unui relativism istoric şi evoluţionist – sub forma periculoasei doctrine că ceea ce este crezut astăzi este, în fapt, adevărat astăzi, cu corolarul la fel de periculos că ceea ce ieri era adevărat *(adevărat,* şi nu doar „crezut”) poate fi fals mâine – doctrină ce, în mod sigur, nu este de natură să încurajeze aprecierea, la justa valoare, a însemnătăţii tradiţiei.

Trec acum la ultima parte a analizei mele consacrate hegelianismului, unde voi examina dependenţa noului

tribalism sau totalitarism de doctrinele lui Hegel.

Dacă mi-aş fi propus să scriu o istorie a afirmării totalitarismului, ar fi trebuit să mă ocup mai întâi de marxism; pentru că fascismul îşi datorează apariţia, în parte, falimentului spiritual şi

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

politic al marxismului. (După cum vom vedea, o aserţiune similară poate fi făcută despre relaţia dintre leninism şi marxism.) întrucât însă problema principală de care mă ocup este istoricismul, îmi propun să discut întâi despre fascism, iar despre marxism să tratez mai încolo, ca despre forma cea mai pură de istoricism apărută până în prezent.

Totalitarismul modern nu este decât un episod al revoltei perene împotriva libertăţii şi raţiunii. El se deosebeşte de episoadele mai vechi nu atât prin ideologia sa, cât prin faptul că liderii săi au izbutit să înfăptuiască unul din cele mai îndrăzneţe visuri ale predecesorilor lor – să facă din revolta împotriva libertăţii o mişcare populară. (Această popularitate nu trebuie, desigur, supraestimată; intelectualitatea nu constituie decât o parte a poporului.) El a devenit posibil numai în urma falimentului înregistrat, în ţările respective, de o altă mişcare populară, social-democraţia sau versiunea democrată a marxismului, care în ochii populaţiei muncitoare întruchipa ideile de libertate şi egalitate. Când a devenit evident că nereuşita acestei mişcări de a adopta în 1914 o poziţie fermă împotriva războiului nu e o pură întâmplare, când a devenit clară neputinţa ei de a face faţă problemelor păcii şi mai cu seamă şomajului şi recesiunii economice şi când, în fine, s-a văzut că această mişcare se apără doar în mod ezitant de agresiunea fascistă, atunci credinţa în valoarea libertăţii şi în posibilitatea egalităţii a fost grav zdruncinată, iar revolta perenă împotriva libertăţii, uzând de toate mijloacele, a izbutit să-şi câştige un sprijin mai mult sau mai puţin popular.

Faptul că fascismul a trebuit să preia o parte din

moştenirea marxismului explică una din trăsăturile „originale” ale ideologiei fasciste, singura prin care el se abate de la profilul tradiţional al revoltei împotriva libertăţii. E vorba de faptul că fascismul nu prea apelează deschis la factorul supranatural. Nu că el ar fi neapărat ateu ori lipsit de elemente mistice sau religioase. Însă răspândirea, prin marxism, a agnosticismului a dus la o situaţie în care niciun crez politic care voia să câştige popularitate în rândurile clasei muncitoare nu-şi putea asocia vreuna din formele religioase tradiţionale. Acesta e motivul pentru care fascismul a adăugat ideologiei sale oficiale, cel puţin în stadiile ei iniţiale, ceva din materialismul evoluţionist propriu secolului al nouăsprezecelea.

72

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Astfel, formula fierturii fasciste este în toate ţările aceeaşi: Hegel plus o doză de materialism din secolul trecut (îndeosebi darwinism în forma oarecum frustă pe care i-a dat-o Haeckel65). Se poate spune că elementul „ştiinţific” din rasism îşi are obârşia la Haeckel, care a patronat, în 1900, un concurs cu premii având ca temă: „Ce putem învăţa din principiile darwinismului privitor la dezvoltarea internă şi politică a unui stat?” Premiul întâi a fost atribuit unei voluminoase lucrări rasiste a lui W. Schallmeyer, care a devenit astfel bunicul biologiei rasiale. Este interesant de observat cât de puternic se aseamănă acest rasism materialist, în ciuda obârşiei sale foarte diferite, cu naturalismul lui Platon. În ambele cazuri, ideea de bază este că degenerarea, îndeosebi a claselor superioare, stă la originea declinului politic (a se citi: a progresului societăţii deschise). În plus, mitul modern al Sângelui şi Gliei îşi are pandantul exact în mitul platonician al Pământenilor. Totuşi, formula rasismului modern nu este „Hegel + Platon”, ci „Hegel + Haeckel”. După cum vom vedea mai departe, Marx a înlocuit „Spiritul” lui Hegel prin materie şi prin interesele materiale şi economice. În acelaşi mod. rasismul substituie

„Spiritului” lui Hegel ceva material, concepţia cvasi-biologică a Sângelui sau Rasei. În locul „Spiritului”, Sângele este acum esenţa care se autodezvoltă, este stăpânul lumii şi se desfăşoară pe scena istoriei; el, şi nu „spiritul” naţional, este cel ce determină destinul esenţial al unei naţiuni.

Transsubstanţierea hegelianismului în rasism sau a Spiritului în Sânge nu modifică mult tendinţa principală a hegelianismului. Ea îi dă doar un pospai de biologie şi de evoluţionism modern. Rezultatul este o religie materialistă şi în acelaşi timp mistică a esenţei biologice ce se autodezvoltă, religie ce seamănă îndeaproape cu religia evoluţiei creatoare (al cărei profet a fost hegelianul[66] Bergson) şi pe care G.B. Shaw a caracterizat-o odată, mai mult profetic decât profund, drept „o credinţă ce satisface prima condiţie a tuturor religiilor ce au avut vreodată priză asupra omenirii: condiţia de a fi... o *metabiologie”.* Şi într-adevăr, această nouă religie, rasismul, are în mod vădit, ca să spunem aşa, o componentă *meta*şi o componentă *biologică,* prima fiind metafizica mistică hegeliană, iar cea de a doua, biologia materialistă haeckeliană.

Atât despre deosebirea dintre totalitarismul modern şi hegelianism. Deşi importantă din punctul de vedere al popularităţii, această deosebire este neimportantă când e vorba de principalele lor

tendinţe politice. Dacă ne concentrăm acum asupra asemănărilor, imaginea va fi alta. Aproape toate ideile mai importante ale totalitarismului modern sunt moştenite direct de la Hegel, care a adunat şi păstrat ceea ce A. Zimmern numeşte[67] „arsenalul de arme pentru mişcările autoritare”. Deşi aceste arme, în majoritatea lor, n-au fost făurite de Hegel însuşi, ci descoperite de el în diverse şi străvechi depozite de armament ale revoltei perene împotriva libertăţii, nu încape îndoială că prin străduinţa lui ele au fost redescoperite şi transmise discipolilor săi moderni. Urmează o scurtă listă a unora din cele mai

preţioase idei de acest fel. (N-am inclus în ea totalitarismul şi tribalismul platonician, despre care am discutat deja, nici teoria despre stăpân şi sclav.)

a) Naţionalismul, sub forma ideii istoriciste că statul este încarnarea Spiritului (sau, acum, a Sângelui) naţiunii (sau rasei) creatoare de stat; o naţiune aleasă (acum, rasă aleasă) este destinată să domine lumea, *b)* Statul ca inamic natural al tuturor celorlalte state trebuie să-şi afirme existenţa prin război, c) Statul este exceptat de la orice fel de obligaţie morală; istoria, adică succesul istoric, este singurul judecător; folosul colectiv este singurul principiu de conduită personală; minciuna şi deformarea adevărului în scop de propagandă sunt permise, *d)* Ideea „etică" a războiului (total şi colectivist), îndeosebi al naţiunilor tinere împotriva celor mai vârstnice; războiul, soarta şi faima ca bunurile cele mai de dorit, e) Rolul creator al marelui Bărbat, al personalităţii istorice-mondiale, al omului de adâncă cugetare şi puternică pasiune (acum, principiul Conducătorului). /) Idealul vieţii eroice („trăieşte periculos!") şi al „omului eroic", ca opus micului burghez şi vieţii sale de searbădă mediocritate.

Această listă de comori spirituale nu este nici sistematică şi nici completă. Toate fac parte dintr-un vechi patrimoniu. Şi au fost depozitate şi pregătite pentru utilizare nu numai în lucrările lui Hegel şi ale discipolilor săi. ci şi în capetele unei intelectualităţi hrănite timp de nu mai puţin de trei generaţii exclusiv cu asemenea merinde spirituale depreciate, denunţate de timpuriu de către Schopenhauer68 drept o „pseudofilozofie nimicitoare pentru intelect" şi drept un „pernicios şi criminal abuz de limbaj". Trec acum la o examinare mai detaliată a diferitelor puncte din această listă.

a) Conform doctrinelor totalitare moderne, nu statul ca atare constituie ţelul suprem. Ţelul suprem este Sângele, Poporul, Rasa.

74

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Rasele superioare posedă puterea de a crea state.

Cea mai înaltă năzuinţă a unei rase sau naţiuni este să formeze un stat viguros, capabil să servească drept instrument puternic al autoconservării ei. Această doctrină (dacă facem abstracţie de înlocuirea Spiritului prin Sânge) este datorată lui Hegel, care scria69: „În existenţa unei *naţiuni* scopul substanţial este de a fi un stat şi de a se păstra ca atare. O naţiune ce nu şi-a dat forma unui stat – o *simplă naţiune* – nu are, la drept vorbind, o istorie, cum este cazul naţiunilor… ce au existat în stare de sălbăticie. Ceea ce se petrece cu o naţiune… îşi are semnificaţia sa esenţială în raport cu statul". Statul care se formează astfel trebuie să fie totalitar, adică puterea sa trebuie să se infiltreze în întreaga viaţă a poporului, cu toate funcţiile acesteia, şi să le controleze: „Statul este, deci, baza şi centrul tuturor elementelor concrete din viaţa unui popor: al artei, dreptului, moralei, religiei şi ştiinţei… Substanţa care… există în acea realitate concretă care este statul este Spiritul poporului însuşi. Statul real este însufleţit de acest spirit în toate treburile sale particulare, în războaiele sale, în instituţiile sale etc". Iar pentru a fi puternic, statul trebuie să conteste puterile altor state. El trebuie să se afirme pe „scena istoriei", să-şi dovedească prin fapte istorice esenţa sau spiritul său particular şi caracterul său naţional „strict definit", iar finalmente să aspire la dominaţia mondială. Iată exprimat, în cuvintele lui Hegel, acest esenţialism istoricist: „Esenţa însăşi a Spiritului este activitatea: ea actualizează potenţialitatea lui, făcând din sine propria lui faptă, propria lui lucrare… Aşa e şi cu Spiritul unei naţiuni; acesta este un spirit ce are caracteristici strict definite, ce există şi persistă… în evenimentele şi tranziţiile ce alcătuiesc istoria lui. Aceasta este lucrarea lui – aceasta e ceea ce respectiva naţiune particulară *este.* Naţiunile sunt ceea ce sunt faptele lor… O naţiune este morală, virtuoasă, viguroasă cât timp este angajată în înfăptuirea marilor ei obiective… Constituţiile sub care popoarele universal-istorice au atins culminaţiile lor le sunt specifice… Prin urmare, din… instituţiile politice ale vechilor popoare universal-istorice nu putem învăţa

nimic… Fiecare geniu naţional particular se cere tratat ca un singur individ în procesul istoriei universale”. Spiritul sau geniul naţional trebuie finalmente să încerce să se afirme în dominaţia mondială: „Conştiinţa de sine a unei naţiuni particulare… este realitatea obiectivă în care Spiritul epocii îşi plasează voinţa. Faţă de această voinţă absolută, voinţa celorlalte spirite naţionale particulare este lipsită de drept: *aceea* naţiune domină lumea…”

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

75

Hegel însă nu numai că a dezvoltat teoria istorică şi totalitară a naţionalismului, ci a şi prevăzut cu claritate posibilităţile psihologice ale naţionalismului. El a sesizat că naţionalismul răspunde unei nevoi – dorinţei oamenilor de a găsi şi a cunoaşte locul lor determinat în lume şi de a aparţine unui puternic organism colectiv, în acelaşi timp la Hegel se observă acea trăsătură remarcabilă a naţionalismului german, sentimentele sale de inferioritate (ca să folosim o terminologie mai recentă) puternic dezvoltate, îndeosebi faţă de englezi. Drept care, prin naţionalismul şi tribalismul său, el se face în mod conştient ecoul acestor sentimente, descrise de mine (în capitolul 10) drept *angoasa civilizaţiei:* „Fiecare englez – scrie Hegel70 – va spune: noi suntem cei ce navigam pe oceane şi ţinem în mâini comerţul lumii; cei cărora le aparţin Indiile orientale cu bogăţiile lor… Raportul dintre omul individual şi acel Spirit… este că aceasta… îi îngăduie să aibă un loc bine precizat în lume, îi îngăduie să fie *ceva.* Pentru că individul găseşte… în poporul căruia îi aparţine o lume fermă, deja statornicită… cu care trebuie să facă corp comun. În această lucrare a sa şi deci lume a sa. Spiritul poporului se bucură de existenţa sa şi îşi află mulţumire”.

b) o teorie comună a lui Hegel şi discipolilor săi rasişti este că statul, prin însăşi esenţa lui, poate să existe numai prin contrastul său cu alte state individuale. Unul dintre sociologii de frunte ai Germaniei de astăzi, H. Freyer, scrie71: „O fiinţă ce se strânge în jurul propriului

său miez creează, chiar şi fără intenţie, linia de demarcaţie. Iar frontiera – fie şi în mod neintenţionat – creează inamicul”. Asemănător se exprima şi Hegel: „Întocmai cum un individ nu este o persoană reală fără relaţia lui cu alte persoane, tot aşa statul nu este o individualitate reală fără relaţia lui cu alte state… în raportul statelor… particulare întâlnim jocul cel mai mobil… al pasiunilor, al intereselor, al scopurilor, al talentelor, virtuţilor, al violenţei, al nedreptăţii şi al păcatelor, ca şi al contingenţei exterioare – un joc în care întregul etic însuşi, neatârnarea statului este expusă hazardului”. Dar atunci, n-ar trebui oare să îndreptăm această nefericită stare de lucruri adoptând proiectul lui Kant de instaurare a păcii eterne pe calea unei uniuni federale? Nicidecum, spune Hegel în comentariul său la proiectul de pace al lui Kant: „Kant a propus o ligă a principilor” – spune Hegel nu tocmai exact (Kant propusese o federaţie a ceea ce am numi astăzi state democratice) – „care să aplaneze conflictele dintre state, şi Sfânta Alianţă avea oarecum intenţia

să fie o atare instituţie. Numai că statul este individ, şi în individualitate este conţinută în chip esenţial negaţia. Deşi, aşadar, un număr de state se pot constitui într-o familie, totuşi uniunea aceasta, ca individualitate, trebuie să-şi creeze o opoziţie şi să nască un duşman”. Pentru că în dialectica lui Hegel negaţia echivalează cu o limitare şi deci înseamnă nu doar linia de demarcaţie, frontiera, ci şi crearea unei opoziţii, a unui duşman: „Destinele şi acţiunile statelor în raporturile lor reciproce dezvăluie dialectica naturii finite a acestor spirite”. Citatele de aici sunt luate din *Filosofia dreptului;* în *Enciclopedia* sa, scrisă mai înainte, teoria lui Hegel anticipează şi mai îndeaproape teoriile moderne, bunăoară pe cea a lui Freyer: „În sfârşit statul mai prezintă latura de a fi

realitatea imediată a unui popor singular... Ca individ singular, el este exclusiv faţă de alţi atare indivizi. În raportul lor unul faţă de altul îşi găsesc loc voinţa arbitrară şi întâmplarea... Datorită acestei independenţe, conflictul dintre ele devine un raport de forţă, o *stare de război...* Starea aceasta arată substanţa statului în individualitatea ei..." Aşadar, istoricul prusac Treitschke arată doar cât de bine a înţeles esenţialismul dialectic hegelian, atunci când repetă: „Războiul nu este numai o necesitate practică, ci şi una teoretică, o exigenţă a logicii. Conceptul de stat îl implică pe cel de război, pentru că esenţa statului este puterea. Statul este poporul organizat ca putere suverana.

c) Statul *este* legea, legea morală şi deopotrivă legea juridică. De aceea nu i se pot aplica niciun fel de alte etaloane, în particular etalonul moralităţii civile. Responsabilităţile lui istorice sunt mai profunde. Singurul lui judecător este istoria universală. Singurul criteriu posibil pentru a judeca un stat este *succesul* istoric mondial al acţiunilor sale. Iar acest succes, puterea şi expansiunea statului, trebuie puse mai presus de orice alte consideraţii ţinând de viaţa privată a cetăţenilor; este drept ceea ce serveşte puterii statului. Teoria aceasta este deopotrivă a lui Platon, a totalitarismului modern şi a lui Hegel; este moralitatea platonician-prusacă. „Statul – scrie Hegel72 – este realitatea Ideii etice, a spiritului etic, ca voinţa substanţială revelată, lămurită sie înseşi". În consecinţă, nu poate exista vreo idee etică deasupra statului. „Conflictul între state, când voinţele particulare nu ajung să se pună de acord, nu poate fi decis decât prin război. Ce încălcări... trebuie socotite drept rupere categorică a tratatelor, sau drept violare a respectului şi onoarei, rămâne în sine ceva cu neputinţă de determinat, întrucât un stat îşi poate plasa infinitatea şi onoarea în fiecare din singularităţile sale". Pentru că „raportul statelor unele faţă de altele rămâne nesigur: nu există un pretor care să aplaneze diferendele". Cu alte cuvinte, „nu există nicio putere care să decidă, împotriva statului, ce este... drept... Statele... pot să stabilească între ele

stipulaţii, dar totodată se află deasupra acestora" (adică nu sunt obligate să le respecte) ... „Acordul statelor" se sprijină totodată pe voinţe suverane particulare, şi rămâne astfel lovit de accidentalitate".

Astfel, despre faptele şi evenimentele istoriei universale nu se poate rosti decât *o singură* „judecată" – aceea a rezultatului, a succesului lor. Hegel poate deci să identifice[73] „*destinul* esenţial, *scopul* absolut sau – ceea ce e acelaşi lucru, adevăratul *rezultat* al istoriei universale". A izbuti, adică a ieşi biruitor din dramatica luptă a diferitelor Spirite naţionale pentru putere, pentru dominaţie mondială, este deci unicul şi ultimul scop şi unicul temei de judecată; sau cum zice mai poetic Hegel. din „dialectica finităţii acestor spirite... spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine ca nemărginit...îşi exercită dreptul său – şi dreptul său este cel mai înalt din toate – asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii".

Freyer are idei foarte asemănătoare, dar le exprimă mai răspicat[74]: „Istoria stă sub semnul bărbăţiei, al cutezanţei. Cine poate îşi ia partea leului. Cine face o mutare greşită a pierdut cine vrea să nimerească ţinta trebuie să ştie cum să tragă". Dar toate aceste idei nu sunt, în ultimă instanţă, decât reluări ale ideilor lui Heraclit: „Războiul... îi arată pe unii drept zei, pe alţii drept simpli oameni, prefăcându-i pe ultimii în sclavi, iar pe cei dintâi în stăpâni... Războiul e drept". Potrivit acestor teorii nu poate să existe nicio deosebire morală între un război în care noi suntem atacaţi şi unul în care îi atacăm pe vecinii noştri; singura deosebire posibilă este succesul. F. Haiser, autorul cărţii *Sclavia: fundamentul ei biologic şi justificarea ei morală* (1923), profet al rasei stăpânitoare şi al moralei de stăpân, argumentează astfel: „Dacă trebuie să ne apărăm, înseamnă că trebuie să existe nişte agresori...; dar atunci, de ce n-am fi noi înşine agresori?" Dar până şi această doctrină (ce are ca

— La Popper, ultima parte a citatului din Hegel este tradusă astfel: „pentru că istoria lumii este tribunalul

lumii”. (JV. f.)

precursor faimoasa doctrină a lui Klausewitz că atacul e totdeauna cea mai eficace apărare) este hegeliană; pentru că Hegel, când vorbeşte despre încălcări ce duc la război, nu numai că evidenţiază necesitatea de a transforma un „război de apărare” într-un „război de cucerire”, dar ne spune şi că unele state ce posedă o individualitate puternică „vor fi în mod natural mai înclinate spre susceptibilitate” şi vor căuta prilej şi spaţiu pentru ceea ce el numeşte, eufemistic, „o activitate intensă”.

Odată cu ridicarea succesului istoric la rangul de unic judecător în chestiuni privitoare la state sau naţiuni, şi cu încercarea de a suprima distincţii morale cum este cea dintre atac şi apărare, se impune să se construiască argumentări şi împotriva moralităţii conştiinţei. Ceea ce Hegel face exaltând „adevărata moralitate sau mai precis virtutea socială” în opoziţie cu „falsa moralitate”. De prisos să mai spunem că această „adevărată moralitate” este moralitatea totalitară platonicianã, combinată cu o doză de istoricism, pe când „falsa moralitate”, pe care el o mai numeşte şi „simpla rectitudine formală”, este cea a conştiinţei personale. „Putem stabili cum se cuvine – scrie Hegel75 – principiile adevărate ale moralităţii, sau mai precis ale vieţii sociale, în opoziţie cu falsa moralitate; pentru că Istoria lumii se situează mai presus decât moralitatea care are un caracter personal – decât conştiinţa indivizilor, voinţa şi modul lor particular de acţiune... Ceea ce scopul absolut al Spiritului cere şi realizează, ceea ce Providenţa face transcende... invocarea motivelor bune sau rele... Aşadar, ceea ce susţin cei care se situează pe poziţia vechiului drept şi a vechii ordini (adică moraliştii care fac referiri, spre exemplu, la Noul Testament – K. P.) este doar rectitudinea formală, părăsită

de Spiritul viu şi de Dumnezeu”. „Acţiunile oamenilor mari, ale personalităţilor istoriei mondiale… nu trebuie puse în opoziţie cu exigenţe morale irelevante. Nu trebuie înălţată împotriva lor *litania virtuţilor private, a modestiei, umilinţei, filantropiei şi abţinerii.* Istoria lumii poate, în principiu, să ignore total sfera în care se plasează… moralitatea”. Aici asistăm, în fine, la pervertirea celei de a treia idei a Revoluţiei de la 1789, a ideii de fraternitate sau, cum îi spune Hegel, de filantropie, ca şi a eticii conştiinţei. Această teorie morală istoricistă platonician-hegeliană a fost apoi reluată în nenumărate rânduri. De exemplu, celebrul istoric E. Meyer vorbeşte despre „evaluarea plată şi moralizatoare, care judecă marile iniţiative politice cu etalonul moralităţii civile, ignorând factorii mai profunzi, cu adevărat morali ai statului şi ai răspunderilor istorice”.

Pentru cine acceptă asemenea vederi, dispar în mod logic orice ezitări în privinţa minciunii propagandistice şi a deformării interesate a adevărului, mai cu seamă dacă din asta rezultă o întărire a puterii statului. Hegel însă abordează această problemă într-un mod mai subtil: „Un mare spirit – scrie Hegel[76] – a ridicat public întrebarea dacă este îngăduit să se înşele un popor? Ar fi trebuit să se răspundă că un popor nu poate fi înşelat în ce priveşte baza sa esenţială” (marele moralist F. Haiser spune că „unde porunceşte sufletul rasei, acolo nu e posibilă nicio eroare”), „dar – continuă Hegel – asupra modului în care el are ştiinţă de acest spirit… el este înşelat de către sine însuşi… Opinia publică merită deci deopotrivă să se bucure de consideraţie şi să fie desconsiderată… De aceea prima condiţie formală pentru a înfăptui ceva mare şi raţional (…) este independenţa faţă de ea. Această înfăptuire, în ce o priveşte, poate fi sigură că mai târziu opinia publică o va îmbrăţişa”. Pe scurt, ceea ce contează este întotdeauna succesul. Dacă minciuna a adus succes, atunci ea nici nu a fost minciună, deoarece poporul n-a fost înşelat în ce priveşte baza sa esenţială.

d) Am văzut că statul, mai ales în relaţiile sale cu alte

state, este exceptat de la moralitate, este a-moral. Ne putem, deci, aştepta să auzim că războiul nu este un rău moral, ci un fenomen moralmente neutru. Teoria lui Hegel desfide, însă, această aşteptare; din ea rezultă că războiul este bun în sine, că războiul îşi are „momentul" său etic.77 „Este necesar – scrie Hegel – ca ceea ce este finit, posesia şi viaţa, să fie pus ca ceva accidental. Necesitatea aceasta are pe de o parte forma forţei naturale, şi tot ce e finit este muritor şi trecător. În domeniul etic însă, în stat... necesitatea este ridicată pe treapta de operă a libertăţii, de necesitate etică... Războiul... devine acum un element... al... dreptului...; el are semnificaţia mai înaltă că printr-însul... este conservată sănătatea etică a popoarelor, iar scopurile lor finite sunt smulse din rădăcini... Războiul fereşte poporul de putrezirea la care l-ar expune o pace veşnică. Se cunosc în istorie perioade care ilustrează cum războaie purtate cu succes au pus frâu neliniştilor interne... Aceste naţiuni, sfâşiate de lupte interne, câştigă, datorită unor războaie îndreptate în afară, linişte înăuntru". Acest pasaj, luat din *Filosofia dreptului,* arată influenţa

Ideii lui Platon şi a lui Aristotel privind „pericolele prosperităţii"; în acelaşi timp, avem aici un bun exemplu de identificare a moralităţii cu sănătatea, a eticii cu igiena politică sau a dreptului cu puterea; după cum se va vedea, aceasta duce direct la identificarea virtuţii cu vigoarea, după cum ne va arăta următorul pasaj din *Filosofia istoriei* a lui Hegel. (El urmează imediat după pasajul deja menţionat în care era vorba de naţionalism ca mijloc de depăşire a sentimentelor de inferioritate şi prin aceasta sugerează că până şi un război poate fi un mijloc potrivit în slujba acestui nobil ţel.) Pasajul cuprinde implicit şi teoria modernă a agresivităţii virtuale a ţărilor tinere şi sărace împotriva ţărilor bătrâne, haine şi bogate. „Poporul este moral, virtuos, puternic în măsura în care realizează ceea ce voieşte... Dar, odată cu aceasta, activitatea despre care vorbim, a spiritului, nu mai este necesară... Poporul poate

înfăptui încă multe, în război şi în pace… dar sufletul viu şi substanţial nu mai este el însuşi activ… Poporul trăieşte asemenea individului ce trece de la vârsta bărbăţiei la vârsta bătrâneţii… Această *rutină* (ceasul întors continuă să meargă de la sine) este ceea ce aduce moartea… Aşa mor indivizii şi la fel mor popoarele, de moarte naturală… De moarte violentă poate să moară un popor numai atunci când este într-adevăr nort în tot ce-i e propriu". (Ultima remarcă aparţine tradiţiei declinului-şi-prăbuşirii.)

Ideile lui Hegel despre război sunt surprinzător de moderne; el vede clar chiar şi consecinţele morale ale mecanizării; sau, mai degrabă, vede în războiul mecanizat consecinţele spiritului etic al totalitarismului sau colectivismului78: „Bravura este desigur de natură felurită. Curajul animalului, al tâlharului, bravura în vederea onoarei, bravura cavalerească nu sunt încă formele ei cele adevărate. Adevărata bravură la popoarele cultivate constă în faptul de a fi gata de jertfă în serviciul statului, astfel că individul constituie doar *unul dintr-o mulţime*". (Aluzie la serviciul militar obligatoriu.) „Nu curajul personal, ci *încadrarea în universal* este aici lucrul important… Această formă mai înaltă a bravurii… apare mai mecanică… nefiind îndreptată împotriva unor persoane particulare, ci împotriva unui întreg ostil, în genere" (avem anticipat aici principiul *războiului total);* „curajul personal apare astfel ca nefiind personal. Principiul acesta a dus la invenţia armei de foc, invenţie ce nu este întâmplătoare". Similar vorbeşte Hegel şi despre invenţia prafului de puşcă. „Omenirea a avut nevoie de el şi el şi-a făcut neîntârziat apariţia". (Săritoare Providenţa!).

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

81

Este deci hegelianism pur când filosoful E. Kaufmann, în 1911, argumentează împotriva idealului kantian al unei comunităţi de oameni liberi: „Nu o comunitate de oameni liberi, ci un *război victorios*

reprezintă idealul social... în război îşi manifestă statul adevărata sa natură" 79; sau când E. Banse, celebrul specialist în „ştiinţa militară", scrie în 1933: „Războiul înseamnă suprema potenţare... a tuturor energiilor spirituale ale unei epoci... înseamnă maxima încordare a puterii spirituale a poporului... spirit şi acţiune la un loc. Într-adevăr, războiul oferă baza pe care sufletul uman se poate manifesta la întreaga lui înălţime... Nicăieri nu se poate afirma voinţa... rasei... atât de complet ca în război". Iar generalul Ludendorff continuă în 1935: „În timpul anilor de aşa-zisă pace, activitatea politică... are sens doar ca o pregătire pentru războiul total". El nu face astfel decât să formuleze mai precis o idee exprimată de faimosul filosof esenţialist Max Scheler în 1915: „Războiul înseamnă Statul în cea mai reală creştere şi afirmare a sa, înseamnă politică". Aceeaşi doctrină hegeliană este reformulată de Fryer în 1935: „Statul, din primul moment al existenţei sale, îşi are baza în sfera războiului... Războiul este nu numai forma cea mai perfectă a activităţii de stat, el este însuşi elementul în care statul se întruchipează; termenul desemnează, fireşte, şi războiul amânat, preîntâmpinat, mascat, evitat". Cea mai îndrăzneaţă concluzie o trage însă F. Lenz, care, în cartea sa *Rasa ca principiu al valorii* pune, cu titlu ipotetic, întrebarea: „Dacă ar fi însă ca umanitatea să reprezinte scopul moralităţii, atunci nu cumva *noi* am făcut, totuşi, o alegere greşită?" şi care, fireşte, se grăbeşte să risipească această sugestie absurdă, replicând: „Departe de noi gândul că umanitatea ar condamna războiul; ba mai mult, războiul e cel ce condamnă umanitatea". Această idee apare legată de istoricism la E. Jung, care remarcă: „Umanitarismul sau ideea de omenire... nu e un regulator al istoriei". Totuşi lui Fichte, precursorul lui Hegel, trebuie să i se recunoască întâietatea în formularea argumentului anti-umanitar; lui Fichte, cel pe care Schopenhauer îl numea „flecarul". Vorbind despre cuvântul „umanitate", Fichte scria: „Dacă germanului i-ar fi fost prezentat în locul cuvântului roman «umanitate» echivalentul său german... el ar fi spus: «Până

la urmă nu înseamnă mare lucru să fii om în loc de animal sălbatic!» Aşa ar fi vorbit germanul – de o manieră ce ar fi fost cu neputinţă pentru un roman. Căci în

limba germană, cuvântul ce desemnează calitatea de a fi om exprimă o noţiune pur fenomenală; aceasta n-a devenit niciodată o idee suprafenomenală, cum s-a întâmplat la romani. Oricine ar încerca să strecoare, prin vicleşug, acest simbol roman străin (cuvântul «umanitate») în limba vorbită de germani, ar coborî prin aceasta, în mod vădit, standardele lor etice…" Doctrina lui Fichte este reluată de Spengler, care scrie: „«Umanitate» este ori o expresie zoologică, ori un cuvânt gol de sens"; ca şi de Rosenberg, care scrie: „Viaţa lăuntrică a omului a fost depreciată când… a fost imprimat în spiritul său un element străin: mântuirea, umanitarismul şi cultura umanităţii".

Kolnai, din a cărui carte preiau o bună parte din materialul citat aici, la care altminteri n-aş fi putut ajunge, spune[80] cât se poate de răspicat: „Noi, cei care ne pronunţăm pentru… metode de guvernare şi de organizare socială raţionale, civilizate, împărtăşim ideea că războiul este în sine un rău…" Adăugând că în opinia celor mai mulţi dintre noi (exceptându-i pe pacifişti) războiul ar putea deveni, în anumite împrejurări, un rău necesar, el continuă: „Atitudinea naţionalistă este alta, deşi nu implică neapărat dorinţa ca războiul să fie permanent sau frecvent. Ea nu vede în război un rău, ci un bine, chiar dacă e vorba de un bine primejdios, asemenea unui vin peste măsură de tare, care ar trebui rezervat pentru ocazii rare de mare sărbătoare". Războiul nu e văzut ca un rău obişnuit şi abundent, ci ca un bine preţios, deşi rar: – aceasta rezumă vederile lui Hegel şi ale discipolilor săi.

Printre isprăvile lui Hegel se numără şi resuscitarea ideii heraclitiene de destin. El ţinea să sublinieze[81] că această glorioasă idee greacă de destin, în care şi-ar afla expresie esenţa unei persoane sau a unei naţiuni, este

opusă ideii nominaliste ebraice de lege universală, fie a naturii sau a moralei. Doctrina esenţialistă a destinului poate fi derivată (după cum am arătat în capitolul precedent) din teza că esenţa unei naţiuni se poate revela numai în istoria ei. Ea nu are caracter „fatalist" în sensul că ar încuraja inactivitatea; „destinul" nu trebuie identificat cu „predestinarea". Dimpotrivă! Şinele unui om, esenţa sa reală, sufletul său cel mai lăuntric, substanţa din care e plămădit (care nu este raţiune, ci voinţă şi pasiune) sunt de importanţă decisivă în modelarea destinului său. De când Hegel a amplificat această teorie, ideea de soartă sau destin a devenit, aşa-zicând, o obsesie favorită a revoltei împotriva libertăţii.

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

83

Kolnai subliniază pe drept cuvânt legătura dintre rasism (soarta e cea care determină apartenenţa individului la rasa sa) şi ostilitatea faţă de libertate: „Principiul Rasei – spune Kolnai[82] – ţine să întruchipeze şi să exprime negaţia totală a libertăţii umane, a egalităţii în drepturi, o sfidare a omenirii". Şi relevă pe drept cuvânt că rasismul tinde „să opună libertăţii destinul, iar conştiinţei individuale, îndemnul irezistibil al Sângelui dincolo de orice control şi raţionament". Chiar şi această tendinţă a fost exprimată de Hegel, deşi, ca de obicei, într-o manieră întrucâtva obscură: „Ceea ce numim *principiu, scop, destin* ori natura sau ideea Spiritului – scrie el – este esenţă ascunsă, nedezvoltată, care *ca atare,* oricât de adevărată în sine – nu este pe deplin reală… Forţa motrice care… le dă… existenţă este *nevoia, instinctul, înclinaţia şi pasiunea* oamenilor". Filosoful modern al educaţiei totale, E. Krieck, merge mai departe în direcţia fatalismului: „Toată voinţa şi activitatea raţională ale individului se mărginesc la viaţa lui de fiecare zi: dincolo de sfera acesteia el poate dobândi o menire şi o împlinire mai înalte dacă pun stăpânire pe el puterile superioare ale destinului". Sună ca o mărturisire personală atunci când el continuă… „Nu prin propriile sale proiecte raţionale va

deveni o fiinţă creatoare şi relevantă, ci doar graţie unor forţe ce lucrează deasupra şi dedesubtul lui, forţe ce nu-şi au originea în eul său, ci îşi croiesc drum prin acesta…” (Autorul se lansează însă într-o generalizare neîntemeiată a celor mai intime experienţe personale ale sale atunci când declară că nu doar „epoca ştiinţei «obiective» sau «libere» a luat sfârşit”, ci şi cea a „raţiunii pure”.)

Odată cu ideea de destin Hegel resuscită şi pandantul ei, ideea de glorie: „Indivizii… sunt *instrumente…* Ceea ce ei au dobândit pentru sine… prin participarea individuală pe care au avut-o la opera substanţială, (pregătită şi determinată independent de ei) …este *gloria,* care constituie răsplata lor”. 83 Iar Stapel, un propagator al noului creştinism păgânizat, repetă cu promptitudine: „Toate faptele mari au fost săvârşite de dragul faimei sau gloriei”. Dar acest moralist „creştin” este şi mai radical decât Hegel. „Gloria metafizică este singura moralitate adevărată”, glăsuieşte el, iar „imperativul categoric” al acestei unice moralităţi adevărate rimează cu această poziţie: „Săvârşeşte fapte ce aduc glorie!”

e) Gloria, însă, nu poate fi dobândită de oricine; religia gloriei implică antiegalitarismul, implică o religie a „oamenilor mari”.

II

84

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Drept care, rasismul modern „nu cunoaşte egalitatea între suflete, egalitatea între oameni” 84 (Rosenberg). Astfel, nu există obstacole în calea adoptării principiului Conducătorului, preluat din arsenalul revoltei perene împotriva libertăţii sau, cum îi spune Hegel, a ideii de personalitate istorică mondială. Această idee este una din temele favorite ale lui Hegel. Discutând hulitoarea „întrebare dacă e îngăduit să se înşele un popor” (vezi mai sus), el spune: „În opinia publică se află tot ce e fals şi tot ce e adevărat – dar a descoperi într-însa ce este adevărat, aceasta rămâne sarcina omului mare. Cel care *spune timpului său şi realizează ceea ce timpul său voieşte şi*

exprimă. El înfăptuieşte ceea ce constituie conţinutul intern şi esenţa timpului său, le realizează – dar cine nu se pricepe să *dispreţuiască opinia publică,* aşa cum o aude ici şi colo, nu va ajunge niciodată la lucruri mari". Această excelentă descriere a Conducătorului – a Marelui Dictator – ca exponent al publicului se combină cu un complicat mit al măreţiei oamenilor mari, măreţie ce constă în faptul că ei sunt instrumentele de căpetenie ale Spiritului în istorie. În această discuţie despre „personalităţile istorice, indivizii croiţi pe măsura istoriei universale", Hegel spune: „Ei erau oameni practici, oameni politici, dar erau în acelaşi timp oameni care gândeau, care aveau înţelegerea intimă a ceea ce este necesar şi actual... Personalităţile ce se ridică la dimensiunile istoriei universale, eroii unei epoci, trebuie priviţi de aceea ca spirite pătrunzătoare: prin excelenţă, acţiunile *lor,* discursurile *lor* sunt ceea ce epoca respectivă are *me* bun... Ei erau cei mai pricepuţi, cei de la care au învăţat toţi ceilalţi, dându-le dreptate sau, cel puţin, supunându-li-se. Aceasta, deoarece spiritul înaintat constituie sufletul lăuntric al tuturor indivizilor; însă interioritatea lor lipsită de conştiinţă, oamenii mari le-o fac conştientă. De aceea, ceilalţi oameni îi urmează pe aceşti conducători de suflete, deoarece simt la ei puterea irezistibilă a spiritului lor lăuntric propriu". Dar oamenii mari sunt dotaţi nu numai cu o inteligenţă şi o înţelepciune fără egal. ci se disting şi prin mari pasiuni – mai ales, desigur, prin pasiuni şi ambiţii politice. Graţie acestui fapt, sunt capabili să stârnească pasiuni şi în alţii. „Oamenii mari şi-au exercitat voinţa pentru a se satisface pe ei înşişi, nu pentru a satisface pe alţii... Nimic mare în lume nu s-ar înfăptui fără *pasiune... în aceasta constă ceea ce numim viclenia raţiunii, în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea...* De altfel, pasiunea nici nu este cuvântul întru totul potrivit pentru ceea ce

vreau să exprim aici... Eu înţeleg prin acest cuvânt... acea activitate a oamenilor care porneşte de la interese

particulare, de la scopuri deosebite sau – dacă doriţi – de la intenţii egoiste, şi anume astfel încât ei consacră acestor scopuri toată energia voinţei şi caracterului lor… Pasiunile, scopurile particulare şi satisfacerea dorinţelor egoiste sunt… cele mai eficace resorturi ale acţiunii. Puterea lor rezidă în faptul că nu respectă niciuna din limitările ce li le-ar impune justiţia şi moralitatea; şi că aceste impulsuri naturale au o influenţă mai directă asupra semenilor lor decât disciplina artificială şi plicticoasă ce tinde spre ordine şi autoînfrânare, spre lege şi moralitate". Începând de la Rousseau, şcoala romantică de gândire a înţeles că omul nu este din cale afară de raţional. Dar în timp ce reprezentanţii umanitarismului sunt ataşaţi de raţionalitate ca scop, revolta împotriva raţiunii exploatează această descoperire psihologică a iraţionalităţii omului pentru scopurile ei politice. Apelul fascist la „natura umană" este un apel la pasiunile noastre, la nevoile noastre mistice colectivi, la „enigma umană". Adaptând cuvintele citate adineauri ale lui Hegel, acest apel poate fi numit *viclenia revoltei împotriva raţiunii.* Dar culmea acestei viclenii este atinsă de Hegel în acest cel mai temerar tertip dialectic al său. Făcând false reverenţe raţionalismului, vorbind despre „raţiune" mai zgomotos decât oricine înainta sa şi după el, el sfârşeşte în iraţionalism; într-o apoteoză nu numai a pasiunii, ci şi forţei brute: „Este interesul absolut al Raţiunii – scrie Hegel – ca această totalitate morală (adică statul – K. P.) să existe; iar în aceasta rezidă îndreptăţirea şi meritul eroilor, ale întemeietorilor de state, oricât de cruzi ar fi fost. Se întâmplă ca asemenea oameni să trateze cu uşurinţă alte interese majore, chiar sacre… Dar o asemenea figură măreaţă nu poate să nu strivească câteva flori nevinovate, să nu zdrobească unele lucruri ce-i stau în cale".

f) Concepţia după care omul nu este atât un animal raţional cât unul eroic n-a fost inventată de revolta împotriva raţiunii; ea este un ideal tipic tribalist. Idealul acesta de Om Eroic trebuie deosebit de respectul mai rezonabil pentru eroism. Eroismul a fost şi va rămâne

întotdeauna un lucru admirabil; dar admiraţia noastră trebuie, cred, să depindă foarte mult de modul în care apreciem cauza căreia eroul i s-a devotat. Bunăoară, elementul eroic din gang-sterism merită, cred, prea puţină preţuire. În schimb se cuvine să-l

admirăm pe căpitanul Scott şi echipa sa, şi mai mult încă, dacă se poate, pe eroii cercetărilor în domeniul razelor X sau în cel al frigurilor galbene; şi, de bună seamă, pe cei ce apără libertatea.

Idealul tribal al Omului Eroic, mai ales în forma lui fascistă, se bazează pe viziuni diferite. El înseamnă un atac direct împotriva acelor lucruri care motivează admiraţia pentru eroism a celor mai mulţi dintre noi – lucruri cum este, de pildă, propăşirea civilizaţiei. Pentru că el este un atac la adresa vieţii civile înseşi, denunţată ca materialistă şi lipsită de profunzime deoarece preţuieşte ideea de securitate. Imperativul eroismului tribalist este *Trăieşte periculos!* cauza pentru care cineva se decide să urmeze acest imperativ este de importanţă secundară; sau, cum spune W. Best85: „Ceea ce contează… este frumuseţea ca atare a luptei, şi nu «nobleţea cauzei»… Important e doar *cum* lupţi, nu şi pentru ce”. Constatăm şi în acest caz o preluare şi dezvoltare a ideilor hegeliene: „În timp de pace – scrie Hegel – viaţa civilă se întinde, toate sferele îşi găsesc locul potrivit, şi oamenii ajung cu timpul comozi, se înnămolesc… Se spun de pe amvoane, în biserici, atâtea despre nesiguranţa, zădărnicia şi nestatornicia lucrurilor temporale, dar fiecare… se gândeşte în sinea sa… lucrul meu, tot mi-l voi păstra eu!… Este necesar să se pună posesia şi viaţa ca ceva accidental… Să se ajungă în cele din urmă la… nesiguranţă… în forma unor husari cu săbiile scoase, când lucrul devine serios!” * într-un alt loc Hegel zugrăveşte un tablou dezolant al „simplei vieţi obişnuite”, prin care pare să aibă în vedere ceva de genul vieţii

normale a unei comunităţi civilizate: „Obişnuinţa este activitatea fără opoziţie… în care nu intervin ardoarea şi plinătatea – o existenţă doar exterioară şi senzuală (adică „materialistă", cum preferă să spună unii astăzi – K. P.), care a încetat să plonjeze cu entuziasm în obiectul ei… existenţă fără intelect sau vitalitate". Credincios întotdeauna istoricismului său, Hegel îşi bazează atitudinea antiutilitară (spre deosebire de comentariile utilitariste ale lui Aristotel despre „pericolele prosperităţii") pe interpretarea ce o dă istoriei: „Istoria universală nu este tărâmul fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, deoarece ele sunt perioade de concordie". Astfel, libe

— Ultima parte a pasajului din Hegel sună în traducerea românească a *Principiilor filosofiei dreptului* altfel şi nu cuprinde forma deziderativă pe care o are în traducerea lui Popper. *(N. t.)*

ralismul, libertatea şi raţiunea sunt, ca de obicei, ţinte ale atacurilor lui Hegel. Ţipetele isterice: Vrem istoria noastră! Vrem destinul nostru! Vrem lupta noastră! Vrem lanţurile noastre! răsună în edificiul hegelianismului, acest bastion al societăţii închise şi al revoltei împotriva libertăţii.

În ciuda optimismului aşa-zicând oficial al lui Hegel, bazat pe teoria sa că ceea ce e raţional este real, gândirea sa are şi trăsături cu care poate fi pus în legătură *pesimismul* ce este atât de caracteristic celor mai inteligenţi dintre filosofii rasişti moderni; poate că nu atât de mult celor mai timpurii (ca Lagarde, Treitschke sau Moeller van den Bruck), cât celor de după celebrul istoricist Spengler. Nici holismul biologic al lui Spengler, nici înţelegerea intuitivă, nici conceptele sale de Spirit de grup şi de Spirit al epocii, nici chiar romantismul său nu-l ajută pe acest ghicitor să scape de o viziune foarte pesimistă. Activismul „înverşunat" pe care sunt nevoiţi să-l preconizeze cei ce se cred în stare să prezică viitorul şi simt îndemnul de a se pune în slujba realizării lui conţine un element inconfundabil de adâncă disperare. Este

interesant de observat că această viziune sumbră asupra lucrurilor este împărtăşită deopotrivă de ambele aripi ale rasismului, de cea „atee”, ca şi de cea „creştină”.

Stapel, care aparţine acesteia din urmă (dar sunt şi alţii, ca de pildă Gogarten), scrie86: „Omul se află în totalitatea sa sub stăpânirea păcatului originar... Creştinul ştie că pentru el este riguros imposibil să trăiască altfel decât în păcat... De aceea se fereşte de meschina pedanterie morală... Un creştinism eticizat este fără doar şi poate anticreştin... Lumea aşa cum a făcut-o Dumnezeu este pieritoare, este sortită nimicirii. N-are, atunci, decât să se ducă de râpă, după cum îi e scris! Oamenii care îşi închipuie că sunt capabili să o facă mai bună, care vor să creeze o moralitate «superioară», iniţiază o revoltă meschină şi ridicolă împotriva lui Dumnezeu... Speranţa de a ajunge în ceruri nu înseamnă aşteptarea fericirii pentru cei binecuvântaţi; ci înseamnă supunere şi camaraderie de război”. (întoarcere la trib.) „Dacă Dumnezeu porunceşte omului Său să se ducă în iad, cel ce i-a jurat credinţă... se va duce în iad... Dacă Dumnezeu îi hărăzeşte suferinţă veşnică, trebuie s-o suporte şi pe aceasta... Credinţa este sinonimul victoriei. Este victoria pe care Dumnezeu o cere...”

De un spirit foarte asemănător sunt străbătute scrierile celor doi filosofi de frunte ai Germaniei contemporane, „existenţialiştii”.

88

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

Heidegger şi Jaspers, ambii iniţial discipoli ai filosofilor esenţialişti Husserl şi Scheler. Heidegger a dobândit faimă prin resuscitarea *filosofiei* hegeliene a *nimicului:* Hegel „impusese” teoria87 că „fiinţa pură” şi „nimicul pur” sunt unul şi acelaşi lucru; el spunea că dacă încerci să gândeşti noţiunea de fiinţă *pură,* eşti nevoit să elimini din ea prin abstracţie toate „determinaţiile particulare ale unui obiect”, operaţie în urma căreia, cum spune Hegel, „nu rămâne nimic”. (Această metodă heraclitică ar putea fi utilizată pentru a demonstra tot felul

de identităţi nostime, de pildă între bogăţia pură şi sărăcia pură, între stăpânirea pură şi servitutea pură, între arianismul pur şi iudaismul pur.) Heidegger aplică în mod ingenios teoria hegeliană a nimicului la filosofia practică a vieţii sau a „existenţei”. Viaţa, existenţa poate fi înţeleasă numai înţelegând Nimicul, Neantul. În eseul său *Ce este metafizica?* Heidegger spune: „De cercetat nu e decât fiinţarea, şi altceva – nimic;…fiinţarea singură, şi dincolo de ea – nimic”. Cercetarea nimicului („Unde căutăm nimicul? Unde putem găsi nimicul?”) este posibilă graţie faptului că „cunoaştem nimicul”; îl cunoaştem prin teamă: „Teama revelează Nimicul”.

Teama; teama de neant; angoasa morţii – acestea sunt categoriile de bază ale filosofiei heideggeriene a existenţei; a unei vieţi a cărei adevărată semnificaţie este88 „de a fi aruncat în existenţă, îndreptat spre moarte”. Existenţa umană se cere interpretată ca o „furtună de oţel”; „existenţa determinată” a omului trebuie să fie „un eu caracterizat de pătimaşa libertate de a muri… în deplină conştiinţă de sine şi angoasă”. Acestor confesiuni sumbre nu le lipseşte, însă, cu totul aspectul consolator. Cititorul nu trebuie să se lase total copleşit de pasiunea pentru moarte a lui Heidegger. Căci voinţa de putere şi voinţa de a trăi par a nu fi mai puţin prezente la el decât la maestrul său Hegel. „Voinţa de Esenţă a universităţii germane – scrie Heidegger în 1933 – este voinţă de ştiinţă; este voinţa de împlinire a misiunii istorico-spirituale a naţiunii germane, ca naţiune ce-şi are experienţa de sine în statul ei. Ştiinţa şi destinul german trebuie să dobândească putere, îndeosebi în Voinţa esenţială”. Acest pasaj, deşi nu e un monument de originalitate şi nici de claritate, este, cu siguranţă, unul de loialitate faţă de stăpâni; iar acelor admiratori ai lui Heidegger care, cu toate acestea, continuă să creadă în profunzimea „filosofiei existenţei” pe care el o propune, li s-ar putea reaminti cuvintele lui Schopenhauer: „Cine ar putea realmente să creadă că şi adevărul

va ieşi la iveală, ca simplu produs secundar?” Iar legat de citatele din urmă din Heidegger, ei ar trebui să se întrebe dacă sfatul lui Schopenhauer, dat unui tutore necinstit, n-a fost aplicat cu succes de numeroşi dascăli multor tineri dătători de speranţă din Germania şi de aiurea. Am în vedere pasajul: „Dacă-ţi pui vreodată în gând să toceşti inteligenţa unui tânăr şi să inabilitezi creierul său pentru indiferent ce gândire, n-ai pentru asta mijloc mai bun decât să-i dai să citească pe Hegel. Pentru că aceste monstruoase îngrămădiri de vorbe, ce se contrazic şi se anulează între ele, supun intelectul la supliciul unor încercări zadarnice de a lega de ele vreun gând oarecare, până ce finalmente ajunge să se prăbuşească epuizat. Astfel, orice capacitate de gândire suferă o distrugere atât de completă, încât tânărul va ajunge până la urmă să ia verbiajul gol şi găunos drept gândire veritabilă. Un tutore îngrijorat că pupilul său ar putea deveni prea inteligent pentru proiectele sate ar putea să preîntâmpine această eventualitate nedorită sugerându-i cu inocenţă lecturi din Hegel”.

Jaspers îşi declară[89] tendinţele nihiliste cu şi mai multă francheţe – dacă aşa ceva este posibil – decât Heidegger. Numai când te confrunţi cu Neantul, cu anihilarea, spune el, eşti capabil să simţi şi să înţelegi Existenţa. Pentru a trăi în sens esenţial, omul trebuie să traverseze o criză. Pentru a simţi gustul vieţii, trebuie nu numai să rişti, ci să şi pierzi! Jaspers duce în mod necruţător până la cea mai sumbră extremă ideea istoricistă de schimbare şi de destin. Toate trebuie să piară, totul sfârşeşte în eşec; astfel se înfăţişează intelectului dezabuzat legea istorieistă a dezvoltării. Dar, confruntă-te cu nimicirea şi vei simţi fiorul vieţii! Numai în „situaţii-limită”, pe muchia dintre existenţă şi neant, trăim cu adevărat. Beatitudinea vieţii coincide întotdeauna cu sfârşitul inteligibilităţii ei, în special cu situaţii extreme ale corpului, mai presus de toate cu primejdia corporală. Nu poţi simţi gustul vieţii fără să simţi gustul eşecului.

Delectează-te cu propria-ţi pieire!

Aceasta este filosofia jucătorului la ruletă şi a gangsterului. E aproape de la sine înţeles că această demonică „religie a îndemnului şi Anxietăţii, a Bestiei triumfătoare sau hăituite” (Kolnai90), acest nihilism absolut, în cel mai deplin înţeles al cuvântului, nu e un crez cu largă audienţă. Ea este o confesie caracteristică unui grup esoteric de intelectuali, care s-au lepădat de raţiune, iar odată cu ea, şi de umanitatea din ei.

90

NAŞTEREA FILOSOFIEI ORACULARE

CAPITOLUL 12: HEGEL ŞI NOUL TRIBALISM

91

Există şi o altă Germanie, cea a oamenilor obişnuiţi ale căror minţi n-au fost otrăvite de un sistem de învăţământ universitar pustiitor. Dar această „altă” Germanie, în mod cert, nu este cea a gânditorilor ei. E adevărat. Germania a avut şi anumiţi „alţi” gânditori (dintre care cel mai eminent a fost Kant); însă incursiunea pe care am făcut-o aici în lumea gânditorilor germani nu este una încurajatoare, încât mă alătur fără rezerve următoarei remarci a lui Kolnai91: „Poate că nu e... un paradox să ne alinăm deznădejdea în faţa culturii germane cu gândul că, la urma urmei, pe lângă Germania gânditorilor prusaci există şi o altă Germanie, a generalilor prusaci”.

VI

Am încercat să învederez identitatea istoricismului hegelian cu filosofia totalitarismului modern. Această identitate rareori este sesizată cu suficientă claritate. Istoricismul hegelian a devenit limbajul unor cercuri largi de intelectuali, chiar al unor sinceri „antifascişti” şi reprezentanţi ai „stângii”. El face în aşa măsură parte integrantă din atmosfera lor intelectuală, încât, pentru mulţi, este la fel de greu sesizabil ca aerul pe care-l respiră, iar groaznica lui impostură trece neobservată. Unii dintre filosofii rasişti sunt în schimb deplin conştienţi de cât îi sunt de îndatoraţi lui Hegel. Un exemplu este H.O.

Ziegler, care, în studiul său *Naţiunea modernă,* caracterizează[92] pe bună dreptate introducerea ideii lui Hegel (şi A. Mueller) despre „Spiritele colective concepute ca personalităţi" drept o „revoluţie copernicană în filosofia naţiunii". O altă ilustrare a acestei conştiinţe a semnificaţiei hegelianismului, care i-ar putea interesa în mod special pe cititorii britanici, se găseşte în judecăţile formulate într-o recentă istorie germană a filosofiei britanice (scrisă de R. Metz, 1935). Un om de talia lui T.H. Green este criticat aici, fireşte nu pentru că a fost influenţat de Hegel, ci pentru că „a recăzut în individualismul tipic al englezilor... El a pregetat să tragă concluzii la fel de radicale cum sunt cele ale lui Hegel". Despre Hobhouse, care a combătut cu curaj hegelianismul, se spune dispreţuitor că a reprezentat „o formă tipică de liberalism burghez ce se apără de omnipotenţa statului pentru că se teme că aceasta îi primejduieşte libertatea" – temere ce unora ar putea să li se pară pe deplin întemeiată. Bosanquet, fireşte, este lăudat pentru hegelianismul său autentic. Dar ceea ce e cu adevărat semnificativ este că majoritatea recenzenţilor britanici iau toate acestea în serios.

Menţionez acest fapt în principal pentru că vreau să arăt cât este de greu şi în acelaşi timp necesar să fie continuată lupta lui Schopenhauer împotriva acestui verbiaj găunos (pe care Hegel însuşi l-a descris cu acurateţe atunci când a spus despre Filosofia sa că se caracterizează prin „cea mai înaltă profunzime"). Cel puţin tânăra generaţie ar trebui ajutată să se debaraseze de această înşelăciune intelectuală, poate cea mai mare din istoria civilizaţiei noastre şi a disputelor ei cu diferiţi duşmani. Poate că tinerii de azi vor apuca să vadă adeverită profeţia[93] din 1840 a lui Schopenhauer că „această mistificare colosală va fi pentru posteritate o sursă inepuizabilă de sarcasm". (Până în prezent însă marele pesimist s-a dovedit mult prea optimist în privinţa posterităţii.) Farsa hegeliană a făcut destul rău. E cazul să-i punem capăt. Suntem datori să vorbim – chiar cu preţul

de a ne murdări prin atingerea acestui obiect scandalos care a fost demascat cu atâta claritate, dar din păcate fără succes, acum o sută de ani. Prea mulţi filosofi au trecut cu vederea avertismentele necontenit repetate ale lui Schopenhauer; au făcut acest lucru nu atât spre propria lor pagubă (pentru că ei nu o duc rău), cât spre paguba celor pe care i-au educat şi spre paguba omenirii.

Mi se pare potrivit ca în chip de încheiere la acest capitol să las ultimul cuvânt lui Schopenhauer, antinaţionalistul care a spus despre Hegel cu o sută de ani în urmă: „El a exercitat nu doar asupra filosofiei germane, ci şi asupra tuturor formelor literaturii germane, o influenţă pustiitoare sau, vorbind mai riguros, stupefiantă, şi am mai putea spune, pestilenţială. Este o datorie pentru toţi cei capabili de judecată independentă să combată această influenţă cu tărie şi în orice ocazie. *Căci dacă noi tăcem, cine va vorbii”.*

METODA LUI MARX

Colectiviştii… se caracterizează prin entuziasmul pentru progres, prin compasiune pentru cei săraci, printr-o percepţie acută a nedreptăţii, prin pornirea spre fapte mari – trăsături ce lipsesc liberalismului de dată mai recentă. Ştiinţa lor se sprijină însă pe o neînţelegere funciară… ceea ce face ca acţiunile lor să fie profund distructive şi reacţionare. Aşa se face că inimile oamenilor sunt sfâşiate, spiritele dezbinate, că sunt puşi în faţa unor alegeri imposibile.

Walter Lippmann

Capitolul 13

Determinismul sociologic al lui Marx

Revolta împotriva libertăţii a avut întotdeauna drept strategie „să profite de sentimente, neirosindu-şi energiile în eforturi zadarnice de a le nimici” 1. Ideile cele mai dragi ale gânditorilor de factură umanitară au fost deseori zgomotos aclamate de către unii dintre cei mai aprigi duşmani ai lor, care în felul acesta pătrundeau în tabăra umanitară deghizaţi în aliaţi, provocând în ea dezbinare şi derută totală. Această strategie a izbutit adesea din plin,

după cum o arată faptul că mulţi umanitarişti autentici respectă încă ideea de „dreptate” a lui Platon, ideea medievală a autoritarismului „creştin”, ideea rousseau-istă de voinţă generală”, sau ideile de „libertate naţională” ale lui Fichte şi Hegel2. Această metodă de a pătrunde în tabăra umanitară pentru a produce în ea dezbinare şi derută, de a alcătui o coloană a cincea intelectuală în mare parte nepremeditată şi de aceea îndoit de eficientă, a obţinut cel mai mare succes numai după ce hegelianismul s-a constituit în temelie a unei mişcări autentic umanitare: marxismul – până în prezent forma cea mai pură, mai evoluată şi mai periculoasă a istoricismului.

E ispititor să zăboveşti asupra asemănărilor dintre marxism, care reprezintă stânga hegeliană, şi pandantul său fascist. Ar fi însă total

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 93

neloial să fie trecută cu vederea deosebirea dintre ele. Deşi originea lor intelectuală este aproape identică, nu încape nicio îndoială în privinţa impulsului umanitar al marxismului. Mai mult decât atât: prin contrast cu hegelienii de dreapta, Marx a făcut o încercare onestă de a aplica metode raţionale la cele mai presante probleme ale vieţii sociale. Valoarea acestei încercări rămâne neştirbită de faptul că ea a fost, după cum voi încerca să arăt, în mare parte nereuşită. Ştiinţa progresează prin încercări *şi* erori. Marx a încercat, şi cu toate că în principalele sale doctrine a greşit, încercarea sa n-a fost zadarnică. El ne-a deschis ochii şi ne-a ascuţit privirea în multiple moduri. O revenire la ştiinţa socială dinaintea lui Marx este de neconceput. Toţi autorii moderni îi sunt îndatoraţi lui Marx, chiar dacă nu-şi dau seama de acest lucru. Afirmaţia e valabilă în mod special pentru cei aflaţi în dezacord cu doctrinele sale, cum este cazul cu mine; nu preget să recunosc că modul în care eu scriu despre Platon3 şi Hegel poartă amprenta influenţei sale.

Nu poţi vorbi cu dreptate despre Marx fără a-i recunoaşte sinceritatea. Spiritul său deschis, simţul său

pentru fapte, neîncrederea sa în verbiaj, cu deosebire în verbiajul moralizator, au făcut din el unul din luptătorii cei mai influenţi ai lumii împotriva ipocriziei şi fariseismului. A dorit cu ardoare să-i ajute pe cei asupriţi şi a fost pe deplin conştient de nevoia de a arăta cine este prin fapte, nu numai prin vorbe. Cum principalul său talent era cel teoretic, a depus o muncă uriaşă pentru făurirea a ceea ce el a socotit a fi arme ştiinţifice destinate luptei pentru ameliorarea sorţii marii majorităţi a oamenilor. Cred că sinceritatea sa în căutarea adevărului şi onestitatea sa intelectuală îl deosebesc pe Marx de mulţi dintre urmaşii săi (deşi, din nefericire, nici el n-a scăpat cu totul de influenţa corupătoare a unei educaţii dobândite în atmosfera dialecticii hegeliene, descrisă de Schopenhauer ca „distrugătoare a oricărei inteligenţe” 4). Interesul lui Marx pentru ştiinţa socială şi filosofia socială a fost în principal unul practic; el vedea în cunoaştere un mijloc de a promova progresul omului5.

Atunci, de ce să-l atacăm pe Marx? în ciuda meritelor sale, Marx a fost, după credinţa mea, un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profeţiile sale nu s-au adeverit. Dar acuzaţia mea principală nu este aceasta. Mult mai important este că a indus în eroare o mulţime de oameni inteligenţi, făcându-i să creadă că profeţia istorică este modul ştiinţific de abordare a problemelor

sociale. Marx e răspunzător pentru influenţa devastatoare a metodei istoriciste de gândire în rândurile celor dornici să promoveze cauza societăţii deschise.

Dar este oare adevărat că marxismul e un istoricism de esenţă pură? Nu există în el şi anumite elemente de tehnologie socială? Faptul că Rusia face experienţe îndrăzneţe şi adesea reuşite de inginerie socială i-a determinat pe mulţi să tragă concluzia că marxismul, ca ştiinţă sau crez aflat la baza experimentului rusesc, trebuie să fie un gen de tehnologie socială, sau că este, cel puţin, favorabil acesteia. O asemenea greşeală nu o poate face

însă nimeni care cunoaşte cât de cât istoria marxismului. Marxismul e o teorie pur istorică, o teorie ce urmăreşte prezicerea evoluţiilor viitoare pe plan economic şi pe planul puterii politice, mai cu seamă a revoluţiilor. Aşa fiind, el n-avea cum să ofere baza politicii Partidului Comunist din Rusia după preluarea de către acesta a puterii politice. Întrucât Marx interzisese practic orice tehnologie socială, pe care o denunţase ca fiind utopică[6], discipolii săi ruşi s-au găsit total nepregătiţi pentru marea lor sarcină în domeniul ingineriei sociale. Lenin şi-a dat repede seama că marxismul nu putea fi de niciun ajutor în chestiuni de economie practică. „Nu cunosc niciun socialist care să se fi ocupat de aceste probleme" a spus el[7] după ce a ajuns la putere; „despre aceste lucruri nu s-a scris nimic în manualele bolşevicilor şi nici în cele ale menşevicilor". După o perioadă de experimentări neizbutite, aşa-numita „perioadă a comunismului de război", Lenin a decis să adopte măsuri care însemnau în fapt o revenire limitată şi temporară la economia privată. Acesta a fost aşa-numita NEP (noua politică economică), iar experimentele de mai târziu – planurile cincinale etc. – n-au nimic de-a face cu teoriile „socialismului ştiinţific" avansate odinioară de către Marx şi Engels. Nici situaţia specială în care s-a găsit Lenin înainte de a fi introdus NEP-ul, nici înfăptuirile lui nu pot fi înţelese corect dacă nu se acordă acestui fapt atenţia cuvenită. Amplele cercetări economice ale lui Marx n-au abordat nici măcar tangenţial problematica politicii economice constructive, de exemplu problema planificării economice. După cum recunoaşte Lenin, *în opera lui Marx nu se poate găsi aproape niciun cuvânt despre economia socialismului,* în afară de slogane inutilizabile[8] de felul „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi". Explicaţia stă în faptul că cercetările economice ale lui Marx sunt total subordonate

profeţiei sale istorice. Trebuie să spunem chiar mai mult de atât. Marx a subliniat puternic opoziţia dintre

metoda sa pur istoricistă şi orice încercare de a face o analiză economică în scop de planificare raţională. El denunţa astfel de încercări drept utopice şi nelegitime. În consecinţă, marxiştii nici n-au studiat măcar ceea ce aşa-numiţii „economişti burghezi" realizaseră în acest domeniu. Prin formaţia lor, ei erau chiar mai puţin pregătiţi pentru munca constructivă decât unii dintre „economiştii burghezi".

Marx vedea misiunea sa specifică în eliberarea mişcării socialiste de haloul ei sentimental, moralizator şi vizionar. Socialismul trebuia ridicat de la stadiul său utopic la stadiul ştiinţific[9]; el trebuia bazat pe metoda ştiinţifică de analiză a cauzelor şi efectelor şi pe predicţia ştiinţifică. Şi cum Marx socotea că predicţia în domeniul social e acelaşi lucru cu profeţia istorică, socialismul ştiinţific urma să se bazeze pe studiul cauzelor şi efectelor istorice şi finalmente pe profeţia propriei sale înfăptuiri.

Marxiştii, atunci când îşi văd atacate teoriile, se repliază adesea pe poziţia că marxismul este nu atât o doctrină, cât mai ales o metodă. După părerea lor, chiar dacă o anumită parte a doctrinelor lui Marx, sau ale unora din discipolii săi, ar fi abandonată, metoda sa ar rămâne totuşi inatacabilă. Personal cred că e cu totul îndreptăţit să se insiste că marxismule, în principal, o metodă. Este însă greşit să se creadă că, în calitate de metodă, el e invulnerabil. Ceea ce trebuie spus este, pur şi simplu, că oricine doreşte să judece marxismul trebuie să-l examineze şi să-l critice în calitate de metodă, adică să-l măsoare cu standarde metodologice. El trebuie să se întrebe dacă marxismul este o metodă rodnică sau una precară, cu alte cuvinte dacă este sau nu capabil să promoveze obiectivele ştiinţei. Standardele prin care trebuie să judecăm metoda marxistă sunt, aşadar, de natură practică. Descriind marxismul ca pe cel mai pur istoricism, am dat de înţeles că apreciez metoda marxistă drept o metodă într-adevăr foarte precară.[10]

Marx însuşi ar fi fost de acord cu o asemenea abordare practică a criticii metodei sale, pentru că el a fost

unul din primii filosofi care au dezvoltat ideile care mai târziu aveau să fie numite „pragmatism”. La această poziţie cred că l-a condus convingerea sa că politicianul practic, ceea ce, firește, însemna politicianul socialist, avea urgent nevoie de un fundament ştiinţific. Ştiinţa, afirma el, trebuie să dea rezultate practice. Priviţi întotdeauna roadele, consecinţele practice ale unei teorii! Ele spun ceva până şi despre structura ei

ştiinţifică. O filosofie sau ştiinţă care nu dă rezultate practice nu face decât să interpreteze lumea în care trăim; or, ea trebuie şi poate să facă mai mult – trebuie să schimbe lumea. „Filosofii – scria Marx11 în tinereţea sa – nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba”. Pesemne că această atitudine pragmatică l-a făcut să anticipeze importanta doctrină metodologică a pragmatiştilor de mai târziu, după care sarcina cea mai caracteristică a ştiinţei nu este de a dobândi cunoaştere despre fapte din trecut, ci de a prezice viitorul.

Acest accent pus pe predicţia ştiinţifică, accent ce prin el însuşi constituie o descoperire metodologică importantă şi progresistă, l-a împins, din păcate, pe Marx pe o cale greşită. Argumentul plauzibil că ştiinţa poate să prezică viitorul numai dacă acesta este predeterminat – dacă, aşa-zicând, viitorul este prezent în trecut, prefigurat în acesta – l-a făcut să adere la convingerea eronată că o metodă riguros ştiinţifică trebuie să se bazeze pe un determinism rigid. „Legile inexorabile” ale naturii şi ale dezvoltării istorice, despre care vorbeşte Marx, arată clar influenţa atmosferei laplaceene şi a materialiştilor francezi. Dar, despre credinţa că termenii „ştiinţific” şi „determinist” sunt, dacă nu sinonimi, cel puţin legaţi inseparabil, se poate spune astăzi că se numără printre superstiţiile unei epoci încă nu pe deplin revolute.12 Cum pe mine mă preocupă în principal problema metodei, sunt bucuros că în discutarea aspectului metodologic al

determinismului nu e defel necesar să intru într-o dispută privitoare la problema metafizică a acestuia. Căci indiferent de rezultatul posibil al unor controverse metafizice cum ar fi, bunăoară, cea a implicaţiilor teoriei cuantice asupra „liberului arbitru”, un lucru este, aş spune, limpede. Niciun fel de determinism, fie el exprimat ca principiu al uniformităţii naturii sau ca lege a cauzării universale, nu mai poate fi considerat drept o presupoziţie necesară a metodei ştiinţifice; deoarece fizica, cea mai avansată dintre toate ştiinţele, a arătat nu numai că se poate dispensa de atare presupoziţii, dar că le şi contrazice într-o anumită măsură. Determinismul nu este o precondiţie necesară a unei ştiinţe capabile să facă predicţii. Nu se poate spune, deci, că metoda ştiinţifică ar favoriza adoptarea determinismului strict. Ştiinţa poate fi riguros ştiinţifică şi fără această presupoziţie. Lui Marx, firește, nu i se poate face o vină din faptul că a împărtăşit punctul de vedere opus, fiindcă cei mai buni oameni de ştiinţă din epoca sa au gândit la fel.

CAPITOLUL 13: DETERMINISMUL SOCIOLOGIC AL LUI MARX 97

Trebuie remarcat că nu atât doctrina abstractă, teoretică a determinismului l-a condus pe Marx pe un drum greşit, cât influenţa practică a acestei doctrine asupra concepţiei sale despre metoda ştiinţifică, asupra concepţiei sale despre scopurile şi posibilităţile unei ştiinţe sociale. Ideea abstractă a „cauzelor” ce „determină” evoluţiile sociale este ca atare total inofensivă câtă vreme nu duce la istoricism. Într-adevăr, nu există niciun motiv ca această idee să ne conducă la adoptarea unei atitudini istoriciste faţă de instituţiile sociale, *în straniu contrast cu atitudinea evident tehnologică pe care o adoptă toată lumea, şi în special determiniştii, faţă de instalaţiile mecanice sau electrice.* Nu-i niciun motiv să credem că, dintre toate ştiinţele, ştiinţa socială ar fi capabilă să înfăptuiască visul secular de a dezvălui ce ne va aduce viitorul. Această credinţă în ghicitul ştiinţific nu se bazează numai pe determinism; ea se datorează şi confuziei care se

face între *predicţia ştiinţifică* aşa cum ne este cunoscută aceasta din fizică sau astronomie, şi *profeţia istorică de mare anvergură,* care anticipează în linii mari principalele tendinţe ale dezvoltării viitoare a societăţii. Aceste două feluri de predicţie sunt foarte diferite (după cum am încercat să arăt în altă parte13), iar caracterul ştiinţific al celei dintâi nu poate fi un argument în favoarea caracterului ştiinţific al celei de a doua.

Viziunea istoricistă a lui Marx asupra scopurilor ştiinţei sociale a subminat considerabil pragmatismul ce-l făcuse iniţial să pună accentul pe funcţia predictivă a ştiinţei. Ea l-a silit să-şi modifice concepţia mai timpurie, după care ştiinţa ar trebui. şi ar putea să schimbe lumea, şi să adopte ideea că pentru a exista o ştiinţă socială şi, în consecinţă, profeţia istorică, cursul principal al istoriei trebuie să fie predeterminat, astfel că nici bunele intenţii şi nici raţiunea nu au puterea să-l modifice. Tot ce ne-ar rămâne de făcut în chip de intervenţie rezonabilă ar fi să ne edificăm, prin intermediul profeţiei istorice, asupra cursului inexorabil al dezvoltării şi să înlăturăm cele mai stânjenitoare obstacole din calea ei. „Chiar dacă o societate a descoperit – scrie Marx în *Capitalul 14* – legea naturală a dezvoltării sale... ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale dezvoltării, nici să le desfiinţeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze şi să uşureze durerile facerii". Acestea sunt ideile care l-au condus pe Marx să-i denunţe ca „utopişti" pe toţi cei care priveau instituţiile sociale cu ochii inginerului social, considerându-le supuse raţiunii şi voinţei umane şi ca un câmp posibil de planificare raţională. Lui i se părea că aceşti „utopişti" încearcă, cu slabele mâini omeneşti.

să piloteze uriaşa corabie a societăţii împotriva curenţilor şi furtunilor naturale ale istoriei. Tot ce poate face un om de ştiinţă, gândea el, este să prevadă vijeliile şi vârtejurile ce se vor ivi în cale. Folosul practic pe care l-ar putea aduce ar fi, astfel, limitat la emiterea de

avertismente cu privire la furtuna următoare ce ameninţă să abată corabia de la linia dreaptă (această linie dreaptă era, firește, stângă!), sau să sfătuiască pe pasageri de care parte a corăbiei este mai bine să se adune. Marx vedea sarcina reală a socialismului ştiinţific în vestirea iminenţei mileniului socialist. Numai aducând această veste, credea el, doctrina socialist-ştiinţifică poate să contribuie la instaurarea lumii socialiste, a cărei apariţie o poate grăbi făcându-i pe oameni conştienţi de schimbarea ce urmează să se producă şi de rolurile ce le-au fost atribuite în drama istoriei. Astfel, socialismul ştiinţific nu este o tehnologie socială; el nu-i învaţă pe oameni căile şi mijloacele de construire a instituţiilor socialiste. Viziunea lui Marx despre relaţia dintre teoria socialistă şi practică arată puritatea concepţiei sale istoriciste.

Gândirea lui Marx a fost în multe privinţe un produs al epocii sale, când amintirea marelui seism istoric care fusese Revoluţia franceză era încă proaspătă. (O împrospătase revoluţia de la 1848.) El a simţit că o asemenea revoluţie n-a putut fi planificată şi pusă în scenă de raţiunea umană. Dar ar fi putut să fie anticipată de către ştiinţa socială istoricistă; o pătrundere suficient de adâncă în situaţia socială ar fi dat în vileag cauzele ei. Că această atitudine istoricistă era destul de tipică pentru acea perioadă se vede din strânsa similitudine ce există între istoricismul lui Marx şi cel al lui J.S. Mill. (Similitudine analoagă celei dintre filosofiile predecesorilor lor, Hegel şi Comte.) Marx nu avea o părere prea bună despre „economiştii burghezi ca... J.S. Mill” 15, în care vedea reprezentantul tipic al unui „sincretism searbăd”. Deşi e adevărat că în unele locuri Marx arată un anumit respect pentru „tendinţele moderne” ale „economistului filantrop” Mill, mie mi se pare că se pot invoca multe argumente împotriva conjecturii că Marx ar fi fost influenţat direct de ideile lui Mill (sau mai curând ale lui Comte) despre metodele ştiinţei sociale. Cu atât mai izbitor este acordul dintre ideile lui Marx şi cele ale lui Mill. Astfel, când Marx scrie în prefaţa la *Capitalul* că

„scopul final al operei mele este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne” 16, s-ar putea spune că el execută programul lui Mill: „Problema fundamentală… a ştiinţei sociale este

de a găsi legea conform căreia orice stare a societăţii produce starea care îi succede şi îi ia locul”. Mill a deosebit cât se poate de clar posibilitatea a ceea ce el numea „două feluri de cercetare sociologică”, prima corespunzând îndeaproape cu ceea ce eu numesc tehnologie socială, iar cea de a doua cu profeţia istoricistă, şi a optat pentru aceasta din urmă, caracterizând-o drept „ştiinţa generală a societăţii prin care trebuie controlate şi limitate concluziile celorlalte genuri de cercetare, mai speciale”. În conformitate cu viziunea lui Mill despre metoda ştiinţifică, această ştiinţă generală a societăţii se bazează pe principiul cauzalităţii; şi el descrie această analiză cauzală a societăţii drept „metoda istorică”. „Stările societăţii” 17 despre care vorbeşte Mill, cu „proprietăţi… schimbătoare… de la o epocă la alta” corespund întocmai „perioadelor istorice” marxiste, iar credinţa optimistă a lui Mill în progres seamănă cu cea a lui Marx, deşi, firește, este mult mai naivă decât pandantul ei dialectic. (Mill considera că tipul de mişcare „căruia trebuie să i se conformeze lucrurile omeneşti… nu poate fi decât una sau alta” din cele două mişcări astronomice posibile – „o orbită” sau „o traiectorie”. Dialectica marxistă este mai puţin sigură de simplitatea legilor dezvoltării istorice; ea adoptă un fel de combinaţie a celor două mişcări ale lui Mill – ceva de genul unei unde sau al unei mişcări în spirală.)

Există şi alte similitudini între Marx şi Mill; de exemplu, ambii erau nemulţumiţi de liberalismul de tip *laissez-faire* şi ambii au încercat să ofere temeiuri mai bune pentru realizarea în practică a ideii fundamentale de libertate. Dar între viziunile lor asupra metodei există o importantă deosebire. Mill credea că studiul societăţii

trebuia să fie reductibil, în ultimă analiză, la psihologie; că legile dezvoltării istorice trebuie să fie explicabile cu ajutorul *naturii umane,* al „legilor spiritului", în particular al caracterului progresiv al acestuia. „Progresivitatea speţei umane – spune Mill – este temelia pe care a fost înălţată o metodă a... ştiinţei sociale net superioară... modelelor... ce au precumpănit... până acum..." 18 Teoria potrivit căreia sociologia trebuie să fie în principiu reductibilă la psihologia socială, oricât de dificilă ar putea fi această reducţie din pricina complicaţiilor pe care le generează interacţiunea a nenumăraţi indivizi, a fost împărtăşită de mulţi gânditori; de fapt, este una din teoriile ce sunt adesea socotite un lucru de la sine înţeles. Voi numi acest mod de abordare a sociologiei *psihologism**9

(metodologic). Putem – spirite, aşadar, că Mill a fost un adept al psihologismului. Marx a atacat psihologismul. „Relaţiile juridice – scrie el20 – ca şi formele de stat, nu pot... fi înţelese... nici din aşa-numita dezvoltare generală a spiritufunamenesc". Contestarea psihologismului reprezintă, poate, cel mai mare merit al lui Marx ca sociolog. Prin" „aceasta el a deschis calea spre o concepţie mai pătrunzătoare despre un tărâm specific al legilor sociologice şi despre o sociologie care ar fi cel puţin în parte autonomă.

În capitolele următoare voi explica unele elemente ale metodei lui Marx, încercând, de fiecare dată, să subliniez în mod deosebit acelea dintre ideile sale care cred că posedă o valoare durabilă. Astfel, mă voi ocupa întâi de atacul lui Marx împotriva psihologismului, adică de argumentele sale în favoarea unei ştiinţe sociale autonome, ireductibilă la psihologie. Abia ceva mai încolo voi încerca să arăt debilitatea fatală şi consecinţele distructive ale istoricismului său.

Capitolul 14

Autonomi

AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

O formulare concisă a opoziţiei lui Marx faţă de psihologism1, adică faţă de doctrina plauzibilă că toate legile vieţii sociale trebuie să fie reductibile în cele din urmă la legile psihologice ale „naturii umane” este faimoasa sa maximă: „Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa”. 2 Rostul capitolului de faţă, ca şi al celor două următoare, este în principal acela de a elucida această maximă. Şi aş putea preciza din capul locului că expunând ceea ce eu cred a fi antipsihologismul lui Marx, expun un punct de vedere la care subscriu şi eu.

În chip de ilustraţie elementară şi ca un prim pas în analiza ce o întreprindem, ne putem referi la problema aşa-numitelor reguli ale exogamiei, adică la problema explicaţiei ce s-ar putea da răspândirii largi pe care o au, în cele mai diverse culturi, legi privind căsătoria menite pe cât se pare să împiedice mariajele între rude de sânge. Mill şi şcoala sa de sociologie psihologistă (căreia i s-au alăturat mai târziu numeroşi psihanalişti) ar încerca să explice aceste reguli invocând „natura umană”, spre exemplu un fel de aversiune instinctivă faţă de incest (formată, probabil, prin selecţie naturală sau prin „refulare”); cam aşa ar suna şi explicaţia naivă sau populară. Dacă se adoptă însă punctul de vedere exprimat în maxima lui Marx, s-ar putea pune întrebarea dacă lucrurile nu stau tocmai pe dos, adică, dacă ceea ce pare a fi instinct nu este mai degrabă un produs al educaţiei, efectul şi nu cauza regulilor şi tradiţiilor sociale care impun exogamia şi interzic incestul.3 Este clar că aceste două abordări corespund întocmai străvechii probleme de a şti dacă legile sociale sunt „naturale” sau „convenţionale” (problemă discutată pe larg în capitolul 5). Într-o chestiune cum este cea aleasă aici drept ilustrare, ar fi greu de stabilit care din cele

două teorii este corectă: explicarea regulilor sociale

tradiţionale prin instinct, sau explicarea unui aparent instinct prin reguli sociale tradiţionale. Dar într-un caz similar, cel al aversiunii aparent instinctive faţă de şerpi, s-a dovedit posibilă tranşarea unor asemenea chestiuni prin experiment. Aversiunea faţă de şerpi e mai plauzibil să fie instinctivă sau „naturală", pentru că se manifestă nu numai la oameni, ci şi la toate maimuţele antropoide, ca şi la majoritatea maimuţelor inferioare. Experimentele însă par să indice că această teamă este convenţională. Ea se vădeşte a fi un produs al educaţiei nu numai la specia umană, ci, spre exemplu, şi la cimpanzei, pentru că 4 nici la copii, nici la puii de cimpanzeu care n-au fost învăţaţi să se teamă de şerpi nu se constată pretinsul instinct. Exemplul trebuie să servească drept avertisment. Avem de-a face aici cu o aversiune ce este aparent universală, chiar şi dincolo de specia umană. Dar, pe când din faptul că o deprindere nu e universală putem, pesemne, argumenta că ea nu se întemeiază pe instinct (dar chiar şi acest argument este primejdios, căci există obiceiuri sociale care acţionează în sensul suprimării unor instincte), conversa vedem că sigur nu este adevărată. Prezenţa universală a unui anumit comportament nu este un argument decisiv în favoarea caracterului său instinctiv sau a ideii că el îşi are rădăcinile în „natura umană".

Asemenea consideraţii pot să arate cât este de naivă ideea că toate legile sociale trebuie să fie derivabile, în principiu, din psihologia „naturii umane". Dar această analiză este încă prea sumară şi schematică. Pentru a putea să facem un pas înainte, vom încerca să analizăm mai direct teza principală a psihologismului, doctrina că, de vreme ce societatea e produsul interacţiunii unor spirite umane, legile sociale trebuie să fie reductibile, în cele din urmă, la legi psihologice, deoarece evenimentele vieţii sociale, inclusiv convenţiile ei, trebuie să rezulte din motive ce-şi au izvorul în spiritele indivizilor.

Împotriva acestei doctrine a psihologismului, apărătorii unei sociologii autonome pot să avanseze vederi *instituponaliste*[5]. Ei pot să releve, înainte de toate, că nicio

acţiune nu poate fi explicată vreodată numai prin motive; motivele (sau orice alte concepte psihologice sau comportamentale), pentru a fi folosite în explicaţie, trebuie suplimentate cu referiri la situaţia generală şi îndeosebi la mediu. În cazul acţiunilor umane mediul acesta este în foarte mare

măsură de natură socială; aşadar, acţiunile noastre nu pot fi explicate fără a face referire la mediul nostru social, la instituţiile sociale şi la modul lor de funcţionare. Instituţionalistul poate susţine, deci, imposibilitatea de a reduce sociologia la o analiză psihologică sau comportamentală a acţiunilor noastre; poate susţine că, dimpotrivă, orice asemenea analiză presupune sociologia, care, în consecinţă, nu depinde în întregime de analiza psihologică. Sociologia, sau cel puţin o parte foarte importantă a ei, trebuie să fie autonomă.

Împotriva acestei idei, adepţii psihologismului pot să replice că sunt gata să admită marea importanţă a factorilor de mediu, natural sau social; dar că structura (ei ar putea să prefere cuvântul la modă, „pattern”) mediului social, ca opus mediului natural, este produsă de oameni şi, ca atare, trebuie să fie explicabilă cu referire la natura umană, în conformitate cu doctrina psihologismului. De exemplu, instituţia caracteristică pe care economiştii o numesc „piaţă” şi a cărei funcţionare formează principalul obiect al studiilor lor, poate fi derivată, în ultimă analiză, din psihologia „omului economic”, sau, în terminologia lui Mill, din fenomenele psihologice ale „... dorinţei de înavuţire” 6. Mai mult, adepţii psihologismului insistă că tocmai datorită structurii psihologice specifice a naturii umane, instituţiile joacă un rol atât de important în societatea noastră şi că, o dată statornicite, ele tind să devină o parte tradiţională şi relativ fixă a mediului nostru. În fine – şi acesta este lucrul decisiv – *atât originea cât şi evoluţia tradiţiilor* trebuie să fie explicabile cu referire la natura umană. Când căutăm originea diferitelor tradiţii şi

instituţii, găsim negreşit că introducerea lor este explicabilă în termeni psihologici, dat fiind că au fost introduse de oameni cu un scop sau altul şi sub influenţa anumitor motive. Chiar şi atunci când aceste motive au fost uitate în decursul timpului, această uitare, ca şi faptul că suntem gata să ne acomodăm cu instituţii a căror finalitate este obscură, se bazează, la rândul lor, pe natura umană. În felul acesta, „toate fenomenele societăţii sunt fenomene ale naturii umane”, cum spunea Mill; iar „legile fenomenelor ce se petrec în societate nu sunt şi nu pot fi decât legile acţiunilor şi pasiunilor fiinţelor omeneşti”, adică „legile naturii umane individuale. Faptul de a fi adunaţi laolaltă nu-i transformă pe oameni în alt fel de substanţă...” 8

Această ultimă remarcă a lui Mill scoate în evidenţă unul din aspectele cele mai meritorii ale psihologismului, şi anume opoziţia sa salutară faţă de colectivism şi holism, refuzul său de a se lăsa

În 5.: spionat de romantismul lui Rousseau sau al lui Hegel – de o-voiââjU generală sau un spirit naţional, sau, eventual, de un spirit de grup. Psihologismul este corect, cred, doar în măsura în care insistă asupra a ceea ce s-ar putea numi „individualism metodologic”, ca opus „colectivismului metodologic”; el insistă pe drept cuvânt asupra ideii că „acţiunile” şi „comportamentul” unor colectivităţi, cum sunt statele sau grupurile sociale, trebuie reduse la acţiunile şi comportamentul indivizilor umani. Este greşită însă (după cum vom arăta în continuarea acestui capitol) credinţa că alegerea unei atare metode individualiste ar implica alegerea unei metode psihologiste, chiar dacă această credinţă poate să pară foarte convingătoare la prima vedere. Alte câteva pasaje din argumentarea lui Mill arată că psihologismul ca atare, lăsând de o parte lăudabila sa metodă individualistă, se mişcă pe un teren foarte primejdios. Din aceste pasaje se vede că *psihologismul este silit să adopte metode*

istoriciste. Încercarea de a reduce faptele mediului nostru social la fapte psihologice ne obligă la speculaţii asupra originilor şi evoluţiilor. Când ne-am ocupat de sociologia lui Platon, am avut ocazia să evaluăm meritele îndoielnice ale unui asemenea mod de înţelegere a ştiinţei sociale (cf. cap. 5). Vom încerca acum, criticându-l pe Mill, să dăm acestei abordări o lovitură decisivă.

Nu încape îndoială că psihologismul este cel care-l sileşte pe Mill să adopte o metodă istoricistă; el are chiar o vagă conştiinţă a sterilităţii şi precarităţii istoricismului, deoarece încearcă să explice această sterilitate semnalând dificultăţile pe care le generează uriaşa complexitate a interacţiunii dintre atâtea spirite individuale. „Deşi este o cerinţă peremptorie – scrie el – să nu introducem niciodată în ştiinţele sociale… vreo generalizare înainte de a fi izbutit să găsim suficiente temeiuri în natura umană, nu cred că va pretinde cineva că ar fi fost posibil ca, pornind de la principiile naturii umane şi de la circumstanţele generale ale poziţiei speciei noastre, să se determine *a priori* ordinea pe care trebuie s-o urmeze dezvoltarea umană şi să se prevadă, în consecinţă, faptele generale ale istoriei până în momentul de faţă”. 9 Raţiunea oferită de Mill este că „după primii câţiva termeni ai şirului, influenţa exercitată asupra fiecărei generaţii de către generaţiile ce au precedat-o devine… din ce în ce mai precumpănitoare asupra tuturor celorlalte influenţe”. (Cu alte cuvinte, mediul social dobândeşte o influenţă dominantă.) „Un şir atât de lung de acţiuni şi reacţii… nu poate fi luat în calcul de mintea omenească…”

Acest argument, şi îndeosebi remarca lui Mill referitoare la cei „primii câţiva termeni ai şirului” trădează în mod izbitor slăbiciunea versiunii psihologiste a istoricismului. Dacă toate regularităţile din viaţa socială, legile mediului nostru social, ale tuturor instituţiilor ar trebui în cele din urmă explicate prin „acţiunile şi pasiunile fiinţelor umane” şi reduse la acestea, un atare

mod de abordare ne-ar impune nu numai ideea dezvoltării istorico-cauzale, ci şi ideea *primilor paşi* ai unei asemenea dezvoltări. Pentru că accentul pus pe originea psihologică a regulilor sau instituţiilor sociale nu poate însemna altceva decât că acestea ar putea fi urmărite retrospectiv până la o stare când introducerea lor nu depindea decât de factori psihologici sau, mai precis, era independentă de orice instituţii sociale statornicite. Psihologismul este astfel silit, fie că-i place sau nu, să opereze cu ideea unui *început al societăţii* şi cu ideea unei naturi umane şi a unei psihologii umane aşa cum se înfăţişau ele anterior societăţii. Cu alte cuvinte, remarca lui Mill referitoare la „primii câţiva termeni ai şirului" dezvoltării sociale nu este o scăpare accidentală, cum eventual s-ar putea crede, ci o expresie adecvată a poziţiei disperate în care ajunge în mod inevitabil. Poziţie disperată, pentru că teoria sa despre o natură umană presocială care ar explica întemeierea societăţii – o versiune psihologistă a „contractului social" – este nu numai un mit istoric, ci şi, pentru a spune aşa, un mit metodologic. Aici abia dacă începe vreo discuţie serioasă, pentru că avem toate motivele să credem că omul, sau mai curând strămoşul său, a fost social înainte de a fi uman (gândindu-ne, spre exemplu, că limbajul presupune societatea). Aceasta implică însă că instituţiile sociale şi, o dată ci ele, regularităţile sau legile sociologice10 tipice trebuie să fi existat înainte de ceea ce unora le place să numească „natură umană" şi înaintea psihologiei umane. Dacă e vorba să se încerce în general vreo reducere, atunci mai promiţător ar fi să se încerce o reducere sau interpretare a psihologiei cu referire la sociologie, decât invers.

Aceasta ne duce înapoi la maxima lui Marx citată la începutul acestui capitol. Oamenii – adică mentalităţile, trebuinţele, speranţele, temerile şi aşteptările, motivele şi aspiraţiile indivizilor umani – sunt, de bună seamă, produsul vieţii în societate, şi nu creatoarele acesteia. Trebuie admis că structura mediului nostru social este, într-un anumit sens, creată de om; cu alte cuvinte,

instituţiile şi tradiţiile nu sunt nici opera divinităţii şi nici a naturii, ci sunt rezul

ţâţele acţiunilor şi deciziilor umane şi pot fi modificate prin astfel de acţiuni şi decizii. Aceasta nu înseamnă, însă, că ele sunt în întregime proiectate în mod conştient şi că pot fi explicate prin trebuinţe, sau motive. Dimpotrivă, chiar şi cele ce apar ca rezultat al acţiunilor umane conştiente şi premeditate sunt adesea efecte secundare *indirecte, neintenţionate şi adesea nedorite ale unor asemenea acţiuni*. „Doar o mică parte a instituţiilor sociale sunt proiectate conştient, în timp ce marea lor majoritate se «ivesc» pur şi simplu ca rezultate neanticipate ale acţiunilor umane”, după cum am spus mai înainte”; şi putem adăuga că şi majoritatea puţinelor instituţii ce au fost proiectate conştient şi cu succes (bunăoară, o universitate nou întemeiată sau un sindicat) nu ies aşa cum au fost gândite, tot din pricina repercusiunilor sociale neintenţionate ce rezultă din crearea lor intenţionată. Căci crearea lor afectează nu numai numeroase alte instituţii sociale, ci şi „natura umană” – speranţele, temerile şi ambiţiile, întâi ale celor nemijlocit implicaţi, iar mai apoi adesea ale tuturor membrilor societăţii. Una din consecinţele acestui fapt este că valorile morale ale unei societăţi – exigenţele şi recomandările recunoscute de toţi sau aproape toţi membrii ei – sunt strâns legate de instituţiile şi tradiţiile ei şi nu pot supravieţui nimicirii instituţiilor şi tradiţiilor (aşa cum am indicat în capitolul 9 când am discutat despre „curăţirea terenului” de către revoluţionarii radicali).

Toate aceste remarci sunt aplicabile în mod cu totul deosebit celor mai îndepărtate perioade ale dezvoltării sociale, adică societăţii închise, în care proiectarea conştientă a instituţiilor e un lucru cu totul excepţional, dacă nu cumva inexistent. Astăzi poate că lucrurile încep să se modifice, graţie faptului că, încetul cu încetul, cunoştinţele noastre despre societate se îmbogăţesc, adică

graţie studierii repercusiunilor neintenţionate ale planurilor şi acţiunilor noastre; iar într-o bună zi, oamenii ar putea chiar să devină creatorii conştienţi ai unei societăţi deschise şi, astfel, ai unei părţi însemnate din propriul lor destin. (Marx a nutrit o asemenea speranţă, după cum vom arăta în capitolul următor.) Toate acestea sunt însă o chestiune de grad, şi cu toate că putem învăţa să prevedem multe din consecinţele neintenţionate ale acţiunilor noastre (ceea ce constituie principalul obiectiv al oricărei tehnologii sociale), vor rămâne totdeauna multe pe care nu le putem anticipa.

CAPITOLUL 14: AUTONOMIA SOCIOLOGIEI

107

Faptul că psihologismul este silit să opereze cu ideea unei origini psihologice a societăţii constituie, după opinia mea, un argument decisiv împotriva lui. Dar nu singurul. Poate că cea mai importantă critică a psihologismului este că nu înţelege principala sarcină a ştiinţelor sociale explicative.

Această sarcină nu este, cum cred istoriciştii, profeţia cursului viitor al istoriei. Ci descoperirea şi explicarea dependenţelor mai puţin evidente ce există înăuntrul sferei sociale; descoperirea dificultăţilor ce stau în calea acţiunii sociale – studiul, pentru a spune aşa, al caracterului greoi, rezilient sau sfărâmicios al materiei sociale, al rezistenţei pe care ea o opune încercărilor noastre de a o modela şi de a lucra cu ea.

Spre a face mai clar ceea ce doresc să spun, voi descrie pe scurt o teorie care este larg împărtăşită, dar care presupune ceea ce eu consider a fi tocmai opusul adevăratului scop al ştiinţelor sociale: eu o numesc *teoria conspiraţională a societăţii.* Este vorba de concepţia potrivit căreia a explica un fenomen social înseamnă a descoperi oamenii sau grupurile care sunt interesate în producerea acestui fenomen (uneori e la mijloc un interes ascuns, care se cere mai întâi dezvăluit) şi care au plănuit şi conspirat ca să-l producă.

Această viziune despre scopurile ştiinţelor sociale

derivă, firește, din teoria greșită că tot ce se întâmplă în societate – și îndeosebi fenomenele cum sunt războiul, șomajul, sărăcia, lipsurile, care, de regulă, displac oamenilor – este rezultatul acțiunii plănuite direct de anumiți indivizi sau de anumite grupuri puternice. Este teoria în care multă lume crede; o teorie mai veche și decât istoricismul (care, după cum o arată forma lui teistă primitivă, este un derivat al teoriei conspiraționale). În formele ei moderne, ea este, aidoma istoricismului modern și unei anumite atitudini moderne față de „legile naturii", un rezultat tipic al secularizării unei superstiții religioase. Credința în zeii homerici, ale căror conspirații explică istoria războiului troian, a murit. Zeii au fost abandonați. Dar locul lor a fost luat de oameni puternici sau grupuri puternice – de oculte grupuri de presiune ale căror ticăloșii sunt de vină pentru toate relele de care suferim; așa sunt bătrânii învățați ai Sionului, monopoliștii, capitaliștii, imperialiștii.

Nu susțin defel că n-ar fi existat niciodată conspirații. Dimpotrivă, ele sunt fenomene sociale tipice. Conspirațiile devin importante, de exemplu, ori de câte ori ajung la putere oameni care cred

În teoria conspirațională. Iar cei care cred în mod sincer că știu cum să aducă raiul pe pământ sunt cei mai înclinați să îmbrățișeze teoria conspirațională și să se angajeze într-o contraconspirație împotriva unor conspiratori inexistenți. Pentru că singura explicație a nereușitei lor de a crea paradisul este reaua intenție a diavolului, interesat, firește, să mențină infernul.

Conspirații se fac, lucrul e incontestabil. Dar faptul remarcabil care, în pofida existenței lor, infirmă teoria conspirațională, este că dintre aceste conspirații puține sunt până la urmă încununate de succes. *Conspiratorii își duc rareori la bun sfârșit conspirația.*

De ce se întâmplă așa? De ce această mare discrepanță între aspirații și realizări? Fiindcă așa se

petrec de regulă lucrurile în viaţa socială, fie că este sau nu vorba de conspiraţii. Viaţa socială nu este o încercare de forţe între grupuri opuse; ea înseamnă acţiune într-un cadru de instituţii şi tradiţii mai mult sau mai puţin rezilient sau casant, şi în acest cadru ea creează – lăsând deoparte eventualele contraacţiuni conştiente – numeroase reacţii neprevăzute, unele poate chiar imprevizibile.

A încerca să analizeze aceste reacţii şi să le anticipeze pe cât posibil este, cred, sarcina principală a ştiinţelor sociale. Este sarcina de a analiza repercusiunile sociale neintenţionate ale acţiunilor umane intenţionate – acele repercusiuni a căror importanţă este neglijată, după cum am indicat deja, atât de către teoria conspiraţională, cât şi de către psihologism. O acţiune ce se desfăşoară exact în conformitate cu intenţia nu creează o problemă pentru ştiinţa socială (exceptând faptul că s-ar putea ivi nevoia de a explica de ce în acest caz particular n-au apărut repercusiuni neintenţionate). Spre a face cât se poate de clarăideea consecinţelor neintenţionate ale acţiunilor noastre, ne poate servi ca exemplu una din cele mai primitive acţiuni economice. Dacă un om doreşte să cumpere urgent o casă, putem presupune fără teama de a greşi că el nu doreşte să ridice preţul de vânzare a caselor. Dar faptul însuşi că el apare pe piaţă în calitate de cumpărător va tinde să ridice preţurile de vânzare. Observaţii analoage sunt valabile pentru vânzător. Sau, ca să luăm un exemplu dintr-un domeniu foarte diferit: dacă un om doreşte să încheie pentru sine o asigurare de viaţă, e puţin probabil că el are intenţia de a stimula anumiţi oameni să-şi investească banii în acţiuni ale societăţilor de asigurare. Totuşi, îi va stimula în acest sens. Aici vedem clar că nu toate consecinţele acţiunilor noastre sunt

consecinţe voite; şi că deci teoria conspiraţională a societăţii nu poate fi adevărată, pentru că ea echivalează cu aserţiunea că toate rezultatele, chiar şi cele care la prima vedere nu par a fi fost voite de cineva, sunt rezultate

plănuite ale acţiunilor unor oameni interesaţi în ele.

Exemplele date nu infirmă psihologismul la fel de uşor cum infirmă teoria conspiraţională, pentru, că ar putea să se replice că totuşi, anumiţi factori psihologici – *cunoaşterea* de către vânzători a prezenţei cumpărătorului pe piaţă şi *speranţa* lor de a obţine un preţ mai ridicat – explică repercusiunile descrise. Observaţia e, desigur, adevărată; dar nu trebuie să uităm că această cunoaştere şi această speranţă nu sunt date ultime ale naturii umane şi că sunt, la rândul lor, explicabile în lumina *situaţiei sociale*. În speţă a naturii pieţei.

Situaţia socială nu mi se pare defel reductibilă la motive şi la legile generale ale „naturii umane”. Ce-i drept, interferenţa anumitor „trăsături ale naturii umane”, cum sunt susceptibilitatea noastră la propagandă, poate duce uneori la devieri de la comportamentul economic menţionat. Apoi, dacă situaţia socială diferă de cea pe care am descris-o, e posibil ca prin acţiunea sa de cumpărare consumatorul să contribuie indirect la ieftinirea articolului în cauză – făcând, de pildă, mai profitabilă producţia lui în masă. Şi cu toate că acest efect va favoriza, într-un atare caz, interesul său de consumator, e posibil ca el să fi fost produs în mod la fel de involuntar ca şi efectul contrar, chiar şi în condiţii psihologice cu totul asemănătoare. Pare clar că situaţiile sociale care pot să ducă la repercusiuni neplănuite şi neintenţionate atât de diferite trebuie studiate de o ştiinţă socială neîncătuşată de prejudecata că „este o cerinţă peremptorie să nu introducem niciodată în ştiinţele sociale… vreo generalizare înainte de a fi izbutit să-i găsim suficiente temeiuri în natura umană”, cum spunea Mill12. Ele trebuie studiate de o ştiinţă socială autonomă.

Continuând această polemică împotriva psihologismului, putem spune că foarte multe din acţiunile noastre sunt explicabile prin raportare la situaţia în care se produc. Firește, ele nu pot fi niciodată explicate integral cu ajutorul situaţiei în care au loc; o explicaţie a modului în care cineva, traversând strada, se fereşte de vehiculele

care circulă pe ea nu se poate limita la descrierea situaţiei şi poate să raporteze motivele celui în cauză la un

„Instinct" de autoconservare, sau la dorinţa lui de a evita durerea etc. Dar această parte „psihologică" a explicaţiei este de foarte multe ori banală în comparaţie cu determinarea detaliată a acţiunii sale prin ceea ce am putea numi *logica situaţiei;* şi apoi, nici nu este posibil ca în descrierea situaţiei să fie incluşi toţi factorii psihologici. Analiza situaţiilor, logica situaţională joacă un rol foarte important în viaţa socială, ca şi în ştiinţele sociale. Aceasta este, de fapt, metoda analizei economice. Iar ca să dau un exemplu din afara economiei, mă voi referi la „logica puterii" 13, pe care o putem folosi pentru a explica gesturile puterii politice ca şi funcţionarea anumitor instituţii politice. Metoda aplicării logicii situaţionale la ştiinţele sociale nu se bazează pe vreo presupoziţie psihologică privind raţionalitatea (sau iraţionalitatea) „naturii umane". Dimpotrivă: când vorbim de „comportament raţional" sau de „comportament iraţional", ne gândim la un comportament care este sau nu conform cu logica respectivei situaţii. În fapt, analiza psihologică a unei acţiuni prin prisma motivelor ei (raţionale sau iraţionale) presupune – după cum a subliniat Max Weber14 – că am elaborat în prealabil un criteriu referitor la ceea ce trebuie considerat raţional în situaţia respectivă.

N-aş vrea ca argumentele mele împotriva psihologismului să fie înţelese greşit.15 Ele, fireşte, nu urmăresc să arate că studiile şi descoperirile psihologice sunt de mică importanţă pentru cine studiază societatea. Ci vor să spună că psihologia – psihologia individului – este una din ştiinţele sociale, chiar dacă nu este baza întregii ştiinţe sociale. Nimeni nu neagă importanţa pe care o au pentru ştiinţa politică fapte psihologice precum setea de putere şi diversele fenomene nevrotice legate de ea. Dar „setea de putere" este, fără îndoială, o noţiune deopotrivă socială şi psihologică: nu trebuie uitat că dacă studiem, de

exemplu, prima apariţie în copilărie a acestui apetit, o studiem în contextul unei anumite instituţii sociale cum este, de exemplu, cel al familiei moderne, (într-o familie de eschimoşi pot să apară fenomene mult diferite.) Un alt fapt psihologic care este semnificativ pentru sociologie şi care ridică grave probleme politice şi instituţionale, este acela că viaţa în sânul unui trib sau al unei „comunităţi" asemănătoare tribului este pentru mulţi oameni o necesitate emoţională (îndeosebi pentru tineri care, în conformitate, probabil, cu un anume paralelism dintre dezvoltarea ontogenetică şi cea filogenetică, par să

trebuiască să treacă printr-o fază tribală sau „amerindiană"). Că atacul meu împotriva psihologismului nu vrea să fie un atac împotriva tuturor consideraţiilor psihologice se vede din faptul că am folosit (în capitolul 10) un concept cum este cel de „angoasă a civilizaţiei", care este în parte rezultatul acestei nevoi emoţionale nesatisfăcute. Acest concept desemnează anumite sentimente de nelinişte, fiind astfel un concept psihologic. Dar este în acelaşi timp şi un concept sociologic; pentru că el caracterizează aceste sentimente nu numai ca neplăcute, tulburătoare etc, ci le pune în legătură cu o anumită situaţie socială şi cu contrastul dintre societatea închisă şi societatea deschisă. (Un statut analog au şi multe alte concepte psihologice, cum sunt cele de ambiţie sau de iubire, de pildă.) Nu trebuie, apoi, să trecem cu vederea marile merite pe care le-a câştigat psihologismul prin susţinerea individualismului metodologic împotriva colectivismului metodologic; căci el vine în sprijinul importantei doctrine că toate fenomenele sociale şi îndeosebi funcţionarea tuturor instituţiilor sociale, trebuie înţelese totdeauna ca rezultând din deciziile, acţiunile, atitudinile etc. indivizilor umani şi că niciodată nu trebuie să fim satisfăcuţi cu o explicaţie ce se rezumă să invoce aşa-numite „colectivităţi" (state, naţiuni, rase etc). Greşeala psihologismului constă în supoziţia sa că acest

individualism metodologic în domeniul ştiinţei sociale implică programul reducerii tuturor fenomenelor sociale şi a tuturor regularităţilor sociale la fenomene şi legi psihologice. Primejdia pe care o comportă această supoziţie este, după cum am văzut, înclinaţia ei spre istoricism. Că ea este lipsită de temei rezultă din necesitatea unei teorii a repercusiunilor sociale neintenţionate ale acţiunilor noastre, ca şi din necesitatea a ceea ce eu am descris drept logica situaţiilor sociale.

Apărând şi dezvoltând ideea lui Marx că problemele societăţii sunt ireductibile la cele ale „naturii umane", mi-am permis să trec dincolo de argumentele avansate efectiv de el. Marx nu a vorbit de „psihologism" şi nici nu l-a criticat sistematic; iar în maxima sa citată la începutul prezentului capitol, nu pe Mill l-a vizat. Ascuţişul maximei sale este îndreptat împotriva „idealismului" în forma lui hegeliană. Totuşi, în măsura în care e vorba de problema naturii psihologice a societăţii, se poate spune că psihologismul lui Mill coincide cu teoria idealistă combătută de Marx.16 în fapt însă influenţa celuilalt element din hegelianism, anume a colectivis

mului platonizant al lui Hegel, teoria acestuia că statul şi naţiunea sunt mai „reale" decât individul, care le datorează totul, l-a condus pe Marx la punctul de vedere expus în acest capitol. (Avem aici un exemplu din care se vede că uneori poţi extrage o sugestie valoroasă chiar şi dintr-o teorie filosofică absurdă.) Istoriceşte, aşadar, Marx **a dezvoltat** anumite idei hegeliene privind superioritatea societăţii asupra individului, folosindu-le ca argumente împotriva altor idei ale lui Hegel. Cum însă eu îl consider pe Mill un oponent mai valoros decât Hegel, n-am făcut aici un istoric al ideilor lui Marx, ci am încercat să le exprim sub forma unei polemici cu Mill.

Capitolul 15
Istoricismul economic

Prezentarea lui Marx în felul în care am făcut-o, ca fiind un oponent al oricărei teorii psihologiste a societăţii, s-ar putea să surprindă pe unii marxişti, ca şi pe unii antimarxişti. Căci pare-se că există mulţi care văd lucrurile foarte diferit. Marx, consideră ei, a susţinut influenţa atotprezentă a mobilului economic în viaţa oamenilor –, el a izbutit să explice forţa covârşitoare a acestui mobil relevând „nevoia dominantă a omului de a-şi dobândi mijloacele de trai” 1; el a demonstrat astfel importanţa fundamentală a unor categorii cum sunt mobilul profitului sau mobilul interesului de clasă pentru acţiunile nu numai ale indivizilor, ci şi ale grupurilor sociale: şi a arătat cum trebuie folosite aceste categorii pentru explicarea cursului istoriei. Într-adevăr, ei cred că însăşi esenţa marxismului rezidă în doctrina că *mobilurile economice* şi în special *interesul de clasă* sunt forţele motrice ale istoriei şi că tocmai la această doctrină fac aluzie denumirile de *„interpretare materialistă a istoriei”* sau de *„materialism istoric”,* prin care Marx şi Engels au încercat să caracterizeze esenţa teoriei lor.

Astfel de opinii sunt foarte răspândite; totuşi, n-am nicio îndoială că ele dau lui Marx o interpretare greşită. Pe cei ce îl admiră pentru faptul de a fi susţinut atare idei aş putea să-i numesc marxişti vulgari (făcând aluzie la numele de „economişti vulgari” dat de Marx unora din adversarii săi2). Marxistul vulgar mediu crede că marxismul dă în vileag secretele tenebroase ale vieţii sociale dezvăluind mobilurile tenebroase ale lăcomiei şi poftei de câştig material, care animă puterile ascunse în culisele istoriei; puteri ce generează în mod viclean şi conştient războaie, recesiune, şomaj, foamete în mijlocul abundenţei şi toate celelalte forme de suferinţă socială, cu scopul de a-şi satisface josnicia lor sete de profit. (Şi marxismul vulgar este câteodată serios preocupat să împace tezele lui Marx

cu cele ale lui Freud şi Adler; **iar dacă nu alege pe una sau alta din ele, poate**

eventual hotărî că foamea, erosul şi apetitul de putere3 sunt cele Trei Mari Mobiluri Secrete ale Naturii Umane date în vileag de Marx, Freud şi Adler, cei Trei Mari Creatori ai filosofiei omului modern...)

Fie că astfel de vederi sunt sau nu demne de reţinut şi atrăgătoare, ele în mod sigur par să aibă prea puţin de-a face cu doctrina denumită de Marx „materialism istoric". Trebuie admis că el vorbeşte uneori de asemenea fenomene sociale cum sunt lăcomia şi mobilul profitului etc, dar niciodată pentru a explica prin ele istoria. El le interpreta, dimpotrivă, ca simptome ale influenţei corupătoare a *sistemului social,* adică a unui sistem de instituţii dezvoltate în decursul istoriei; ca efecte, şi nu cauze ale putrefacţiei; ca repercusiuni, şi nu ca forţe motrice ale istoriei. Corect sau greşit, el vedea în fenomene cum sunt războiul, criza economică, şomajul şi foametea în mijlocul abundenţei, nu rezultatul unei conspiraţii viclene a „marelui business" sau a „instigatorilor la război imperialişti", ci consecinţele sociale neintenţionate ale unor acţiuni îndreptate spre alte scopuri de către agenţii prinşi în reţeaua sistemului social. El privea pe actorii umani de pe scena istoriei, inclusiv pe cei „mari", ca pe nişte simple marionete acţionate irezistibil prin fire economice, ce către forţe istorice pe care nu pot să le controleze. Scena istoriei susţine el, este plasată într-un sistem social care ne leagă pe toţi; este plasată în „imperiul necesităţii". (Dar într-o bună zi marionetele vor nimici sistemul şi vor realiza „imperiu! libertăţii".)

Această doctrină a lui Marx a fost abandonată de majoritatea discipolilor săi – poate din motive propagandistice, poate pentru că n-au înţeles-o – astfel că

această ingenioasă şi foarte originală doctrină a fost în bună parte înlocuită printr-o teorie conspiraţională vulgar-marxistă. Este tristă sub aspect intelectual această cădere de la nivelul *Capitalului* la cel al *Mitului secolului 20.*

Aşa se înfăţişa, totuşi, filosofia istoriei a lui Marx, numită de obicei „materialism istoric". Ea va constitui tema principală a acestor capitole. În capitolul de faţă, voi explica în linii mari accentul ei „materialist" sau economic; după aceea voi discuta mai în detaliu rolul luptei de clasă şi al interesului de clasă, în fine concepţia marxistă despre „sistemul social".

I

Este convenabil să punem în legătură expunerea istoricismului economic4 al lui Marx cu comparaţia pe care am făcut-o între Marx

şi Mill. Amândoi împărtăşesc convingerea că fenomenele sociale trebuie explicate istoric şi că orice perioadă istorică trebuie înţeleasă ca un produs istoric al evoluţiilor anterioare. Marx se desparte de Mill, după cum am văzut, când este vorba de psihologismul acestuia (care corespunde idealismului hegelian). În doctrina lui Marx psihologismul este înlocuit prin ceea ce el numeşte *materialism.*

Despre materialismul lui Marx s-au spus multe lucruri ce nu stau în picioare. Afirmaţia adesea repetată că Marx nu recunoaşte nimic dincolo de aspectele „inferioare" sau „materiale" ale vieţii umane este o deformare deosebit de ridicolă. (Este încă o repetare a celei mai vechi dintre toate defăimările reacţionare ale apărătorilor libertăţii, a sloganului heraclitean că „ei se ghiftuiesc întocmai ca vitele" 5.) Dar Marx nu poate fi nicidecum numit materialist în această accepţiune a cuvântului, deşi a fost puternic influenţat de materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea şi deşi obişnuia să se numească pe sine materialist, denumire ce se potriveşte bine multora din doctrinele sale. Căci există unele pasaje importante care cu greu ar putea fi interpretate ca

materialiste. Adevărul e, cred, că el nu a fost prea mult preocupat de probleme pur filosofice – mai puţin, bunăoară, decât Engels sau Lenin – şi că era interesat în principal de latura sociologică şi de cea metodologică a problemei.

Există în *Capitalul*[6] un pasaj bine cunoscut, în care Marx spune că în scrierile lui Hegel „dialectica este aşezată pe cap. Ea trebuie aşezată pe picioare…" Tendinţa exprimată aici este limpede. Marx voia să arate că nu „capul", adică gândirea umană, este baza vieţii umane, el fiind, dimpotrivă, un fel de suprastructură înălţată pe un fundament fizic. O tendinţă similară este exprimată în pasajul: „Lumea ideilor nu este nimic altceva decât lumea materială transpusă şi tradusă în capul omului". Dar poate că nu s-a recunoscut îndeajuns că aceste pasaje nu exprimă o formă radicală a materialismului, ci indică o anume înclinaţie spre un dualism al corpului şi spiritului. Un dualism, pentru a spune aşa, practic. Deşi teoretic spiritul nu era, pesemne, pentru Marx decât o altă *forma* (sau un alt aspect, sau poate un epifenomen) al materiei, în practică el este diferit de materie, deoarece este o *altă* formă a ei. Pasajele citate vor să spună că deşi trebuie să stăm cu picioarele pe terenul solid al lumii materiale, capetele noastre – iar Marx dădea o înaltă preţuire capetelor umane – sunt preocupate de gânduri sau idei. După opinia mea, nu se poate da o apreciere corectă a marxismului şi a influenţei sale dacă nu este recunoscut acest dualism.

Marx iubea libertatea, libertatea reală (nu „libertatea reală" a lui Hegel). Şi, din câte îmi pot da seama, accepta faimoasa echivalare hegeliană a libertăţii cu spiritul, considerând că putem fi liberi numai ca fiinţe spirituale. În acelaşi timp el recunoştea în practică (fiind un dualist practic) că noi suntem spirit fi trup şi – îndeajuns de realist – că dintre cele două trupul e fundamental. Iată de ce s-a întors împotriva lui Hegel, spunând că acesta aşază

lucrurile cu capul în jos. Dar deşi recunoştea că lumea materială şi necesităţile ei sunt fundamentale, Marx nu simţea nicio atracţie pentru „imperiul necesităţii”, cum numea el o societate aservită nevoilor materiale. Iubea lumea spirituală, „imperiul libertăţii” şi latura spirituală a „naturii umane”, la fel de mult ca orice dualist creştin; iar în scrierile sale există chiar semne de ură şi dispreţ pentru elementul material. Cele ce urmează sunt în măsură să arate că această interpretare a ideilor lui Marx poate fi susţinută cu propriile lui texte.

Într-un pasaj din volumul al treilea al *Capitalului*[1] Marx descrie cât se poate de pertinent latura materială a vieţii sociale şi îndeosebi latura ei economică, cea a producţiei şi consumului, ca pe o prelungire a metabolismului uman, adică a schimbului de substanţe dintre om şi natură. El afirmă clar că libertatea noastră este totdeauna inevitabil limita A de necesităţile acestui metabolism. Tot ce se poate realiza în direcţia lărgirii libertăţii, spune el, „este o reglementare raţională a acestui schimb de substanţe... cheltuind minimum de energie în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane. Dar această activitate continuă să fie un imperiu al necesităţii. Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu se poate dezvolta decât pe acest imperiu al necesităţii, care rămâne baza lui... Cu numai câteva rânduri mai înainte, Marx scrie: „Imperiul libertăţii începe de fapt abia acolo unde încetează munca impusă de nevoie şi de oportunitate exterioară; prin firea lucrurilor, acest imperiu se situează deci în afara sferei producţiei materiale propriu-zise”. Şi încheie întregul pasaj trăgând o concluzie practică ce arată clar că unicul său scop este să croiască drumul spre acest imperiu nematerialist al libertăţii pentru toţi oamenii deopotrivă: „Condiţia esenţială este reducerea zilei de muncă”.

După părerea mea, acest pasaj nu lasă nicio îndoială cu privire la ceea ce eu am numit dualismul viziunii

practice a lui Marx asupra vieţii. împreună cu Hegel, el consideră libertatea ca fiind ţinta

dezvoltării istorice. împreună cu Hegel, el identifică imperiul libertăţii cu cel al vieţii spirituale a omului. El recunoaşte însă că nu suntem făpturi pur spirituale; că nu suntem pe dplin liberi şi nici capabili să dobândim vreodată libertatea deplină, dat fiind că niciodată nu ne vom putea emancipa cu totul de necesităţile metabolismului nostru şi deci de servitutea muncii productive. Tot ce putem face este să ameliorăm condiţiile de muncă epuizante şi degradante, să le facem mai demne de om, să le egalizăm şi să reducem în aşa măsură munca abrutizantă, încât *toţi să fim liberi într-o porţiune a vieţii noastre.* Aceasta este, cred, ideea centrală a „viziunii despre viaţă" a lui Marx; centrală şi în măsura în care mi se pare a fi cea mai influentă dintre doctrinele lui.

Trebuie să combinăm acum această viziune cu determinismul metodologic despre care am discutat mai sus (în capitolul 13). Conform acestei doctrine, studiul ştiinţific al societăţii şi predicţia istorică ştiinţifică sunt posibile numai în măsura în care societatea este determinată de trecutul ei. Aceasta implică însă că ştiinţa se poate ocupa numai de imperiul necesităţii. Dacă ar exista posibilitatea ca oamenii să devină vreodată pe deplin liberi, atunci profeţia istorică şi odată cu ea ştiinţa socială ar lua sfârşit. Activitatea spirituală „liberă", ca atare, dacă ar exista, s-ar situa dincolo de sfera de acces a ştiinţei, care totdeauna trebuie să caute cauze, factori determinanţi. Ştiinţa se poate ocupa deci de viaţa noastră spirituală numai în măsura în care gândurile şi ideile noastre sunt cauzate sau determinate sau generate de „imperiul necesităţii", de condiţiile materiale şi îndeosebi de cele economice, ale vieţii noastre, de metabolismul nostru. Gândurile şi ideile pot fi abordate ştiinţific numai examinând, pe de o parte, condiţiile materiale în care se ivesc, deci condiţiile economice ale vieţii oamenilor care le

dau naştere, iar pe de altă parte, condiţiile materiale în care are loc asimilarea lor, deci condiţiile materiale ale oamenilor care le adoptă. Urmează că – din punct de vedere ştiinţific sau cauzal – gândurile şi ideile trebuie tratate ca „suprastructuri ideologice având la bază condiţiile economice”, în opoziţie ca Hegel, Marx susţinea că cheia istoriei, chiar şi a istoriei ideilor, trebuie căutată în dezvoltarea relaţiilor dintre om şi mediul său natural, lumea materială; adică în viaţa lui economică, şi nu în cea spirituală. Iată de ce tipul de istoricism al lui Marx poate fi descris drept *economism,* ca opus idealismului lui Hegel sau psihologismului lui Mill. Ar fi însă o eroare crasă să identificăm

economismul lui Marx cu acel gen de materialism care implică o atitudine dispreţuitoare faţă de viaţa spirituală a omului. Viziunea lui Marx despre „imperiul libertăţii”, adică despre o eliberare parţială dar echitabilă a oamenilor de sub jugul naturii lor materiale, ar putea fi descrisă, mai curând, drept idealistă.

Privită în acest fel, viziunea lui Marx asupra vieţii ne apare îndeajuns de coerentă; şi cred că astfel dispar acele aparente contradicţii şi dificultăţi ce au fost semnalate în viziunea sa parţial deterministă şi parţial libertară asupra activităţilor umane.

II

Implicaţiile a ceea ce am numit dualismul lui Marx şi determinismul său ştiinţific pentru viziunea sa asupra istoriei sunt uşor de desluşit. Istoria ştiinţifică, identică pentru el cu ştiinţa socială în ansamblu, trebuie să exploreze legile ce guvernează schimbul de substanţe dintre om şi natură. Obiectivul ei central trebuie să fie explicarea evoluţiei condiţiilor de producţie. Relaţiile sociale au semnificaţie istorică şi ştiinţifică numai în măsura în care sunt legate cu procesul productiv –

afectându-l sau fiind afectate de el. „Aşa cum omul primitiv trebuie să lupte cu natura pentru satisfacerea nevoilor lui, pentru conservarea şi reproducerea vieţii lui. tot aşa trebuie să lupte omul civilizat, în toate formele sociale, în toate modurile de producţie posibile. Pe măsură ce omul evoluează, acest imperiu al necesităţii naturale se lărgeşte, deoarece cresc trebuinţele lui; în acelaşi timp se dezvoltă şi forţele de producţie care satisfac aceste trebuinţe”. 8 Aceasta este, pe scurt, viziunea lui Marx despre istoria omului.

Vederi similare sunt exprimate de Engels. Dezvoltarea forţelor de producţie moderne, scrie el, a creat pentru prima oară „... posibilitatea de a asigura tuturor membrilor societăţii... condiţii materiale de existenţă nu numai pe deplin îndestulătoare şi pe zi ce trece mai îmbelşugate, dar care să le garanteze şi o dezvoltare şi manifestare deplină şi liberă a aptitudinilor lor fizice şi spirituale” ’9. Odată cu aceasta devine posibilă libertatea, adică emanciparea de tirania trupului, „... prin aceasta omul se desparte... definitiv de regnul animal şi trece de la condiţii de existenţă animalice la condiţii cu adevărat omeneşti”. Omul este în lanţuri atât timp cât este dominat de economie; când „este înlăturată... dominaţia produsului asupra producătorului... [oamenii] devin pentru prima oară stăpânii conştienţi, adevăraţi ai naturii pentru că, şi în măsura în care, devin stăpânii propriei lor vieţi sociale... Abia din acest moment oamenii îşi vor făuri, pe deplin conştienţi, propria lor istorie... Este saltul omenirii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii”.

Dacă vom compara acum versiunea istoricismului reprezentată de Marx cu cea a lui Mill, vom constata că economismul lui Marx poate să rezolve cu uşurinţă dificultatea despre care am arătat că este fatală psihologismului lui Mill. Am în vedere doctrina de-a dreptul monstruoasă a unui început al societăţii ce ar putea fi explicat în termeni psihologici – doctrină pe care am descris-o drept versiunea psihologistă a contractului social. Această idee nu are o paralelă în teoria lui Marx.

Înlocuirea priorităţii psihologiei prin prioritatea economiei nu creează o dificultate analoagă, deoarece „economia” acoperă metabolismul uman, schimbul de substanţe dintre om şi natură. Problema dacă acest metabolism a fost dintotdeauna socialmente organizat, chiar şi în vremuri preumane, sau a fost odată dependent numai de individ, poate fi lăsată deschisă. Nu se presupune mai mult decât că ştiinţa societăţii trebuie să coincidă cu istoria dezvoltării condiţiilor economice ale societăţii, numite de obicei de către Marx „condiţiile de producţie”.

De notat, în paranteză, că termenul marxist de „producţie” era cu siguranţă menit a fi utilizat într-un sens larg, astfel încât să acopere întreg procesul economic, inclusiv repartiţia şi consumul. Acestea din urmă însă n-au beneficiat niciodată de o mare atenţie din partea lui Marx şi a marxiştilor. Ei îşi concentrau atenţia cu precădere asupra producţiei în sensul restrâns al cuvântului. Avem aici încă un exemplu de atitudine istorico-genetică naivă, încă o ilustrare a credinţei că ştiinţa nu trebuie să se ocupe decât de cauze, astfel că, până şi în sfera creaţiilor omeneşti, ea trebuie să se întrebe „Cine a făcut cutare lucru?” şi „Din ce l-a făcut?”, nu „Cine-l va folosi?” şi „Pentru ce este făcut?”

III

Trecând acum la critica şi evaluarea „materialismului istoric” al lui Marx, mai precis a părţii din el care a fost prezentată până aici. putem distinge două aspecte diferite. Primul este istoricismul. teza

că domeniul ştiinţelor sociale coincide cu cel al metodei istorice sau evoluţioniste şi îndeosebi cu profeţia istorică. Această teză trebuie, cred, să fie respinsă. Cel de-al doilea este economismul (sau „materialismul”), adică teza că organizarea economică a societăţii, organizarea schimbului nostru de substanţe cu natura, este fundamentală pentru toate instituţiile sociale şi în mod deosebit pentru dezvoltarea lor istorică. Această aserţiune

este, cred, perfect valabilă, cât timp luăm termenul „fundamental” în sensul lui curent, vag, nefăcând mare caz de el. Cu alte cuvinte, nu începe îndoială că practic toate studiile sociale, fie instituţionale sau istorice, pot avea de câştigat dacă dau atenţie „condiţiilor economice” ale societăţii. Nici măcar istoria unei ştiinţe abstracte cum este matematica nu face excepţie.10 în acest sens se poate spune că economismul lui Marx reprezintă un extrem de valoros pas înainte în metodele ştiinţei sociale.

Dar, cum spuneam adineauri, termenul de „fundamental” nu trebuie luat prea în serios. Fără îndoială că şi Marx gândea aşa. Datorită formaţiei sale hegeliene, el a fost influenţat de vechea distincţie dintre „realitate” şi „aparenţă” şi de distincţia corespunzătoare dintre ceea ce e „esenţial” şi ceea ce e „accidental”. El înclina să vadă propriul său amendament adus lui Hegel (şi Kant) în identificarea „realităţii” cu lumea materială11 (incluzând în aceasta metabolismul uman), iar a „aparenţei” cu lumea gândurilor sau a ideilor. Astfel, toate gândurile şi ideile ar urma să fie explicate reducându-le la realitatea esenţială subiacentă, adică la condiţiile economice. Cu siguranţă că această viziune filosofică nu este cu mult mai bună12 decât orice altă formă a esenţialismului. Iar repercusiunile ei pe planul metodei trebuie să se soldeze cu o supralicitare a economicului. Căci, *deşi importanţa generală a economismului lui Marx nu poate fi supraestimată, este foarte uşor să fie supraestimată importanţa condiţiilor economice în oricare caz particular*. O oarecare cunoaştere a condiţiilor economice poate să contribuie considerabil, de exemplu, la o istorie a problemelor matematicii, dar o cunoaştere a înseşi problemelor matematicii este în acest scop cu mult mai importantă; există chiar posibilitatea de a scrie o foarte bună istorie a problemelor matematice fără nicio referire la „fundalul lor economic”. (După opinia mea, „condiţiile economice” sau „relaţiile sociale” ale ştiinţei sunt teme în care se pot face uşor exagerări şi care pot să degenereze în platitudini.)

Acesta este însă doar un exemplu minor al primejdiei

pe care o comportă supralicitarea economicului. El este adesea interpretat în

manieră globală drept doctrina potrivit căreia întreaga dezvoltare socială depinde de dezvoltarea condiţiilor economice şi îndeosebi de dezvoltarea mijloacelor fizice de producţie. Dar o atare doctrină este vizibil falsă. Există o interacţiune între condiţiile economice şi idei, nu doar o dependenţă unilaterală a acestora din urmă faţă de cele dintâi. Am putea susţine chiar că anumite „idei", cele ce formează cunoaşterea noastră, sunt mai fundamentale decât mijloacele materiale de producţie mai complexe, după cum se poate vedea din următorul considerent. Să ne imaginăm că sistemul nostru economic, inclusiv toate maşinile şi utilajele şi întreaga organizare socială, ar fi într-o bună zi nimicite, dar că s-ar păstra cunoştinţele tehnice şi ştiinţifice. Într-un asemenea caz este posibil, în principiu vorbind, ca nu peste multă vreme el să fie reclădit (pe o scară mai mică şi după ce mulţi vor fi murit de foame). Să ne imaginăm însă că ar dispărea *toate cunoştinţele* despre aceste lucruri în timp ce lucrurile materiale s-ar păstra. Situaţia descrisă ar fi echivalentă cu ceea ce s-ar întâmpla dacă un trib de sălbatici ar ocupa o ţară puternic industrializată, dar părăsită de locuitorii ei. Aceasta ar duce curând la dispariţia completă a tuturor relicvelor materiale ale civilizaţiei.

Printr-un fel de ironie, marxismul însuşi oferă un exemplu care în mod clar infirmă economismul exagerat. *Ideea* lui Marx „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!" a fost de cea mai mare însemnătate până în ajunul Revoluţiei ruse şi a exercitat influenţă asupra condiţiilor economice. Odată cu revoluţia însă situaţia a devenit foarte dificilă, pentru simplul fapt că, după cum a recunoscut însuşi Lenin, nu existau niciun fel de alte idei constructive. (Vezi capitolul 13.) Atunci Lenin a avansat anumite idei noi ce ar

putea fi rezumate în lozinca: „Comunismul este puterea Sovietelor plus electrificarea întregii ţări”. Tocmai această nouă idee a devenit baza unei dezvoltări care a schimbat întreg fundalul economic şi material pe o şesime din suprafaţa planetei. În luptă cu împrejurări extrem de vitrege, au fost biruite nenumărate greutăţi materiale, s-au făcut nenumărate sacrificii materiale, pentru a schimba sau, mai curând, pentru a edifica din nimic condiţiile producţiei. Iar forţa motrice a acestei dezvoltări a fost entuziasmul pentru o *idee.* Acest exemplu arată că în anumite împrejurări ideile pot să revoluţioneze condiţiile economice dintr-o ţară, în loc de a fi ele modelate de aceste condiţii. Folosind terminologia lui Marx, am putea spune că el a subestimat puterea imperiului libertăţii şi şansele acestuia de a cuceri imperiul necesităţii.

122

METODA LUI MARX

CAPITOLUL 15: ISTORICISMUL ECONOMIC

123

Contrastul izbitor dintre desfăşurarea Revoluţiei ruse şi teoria metafizică a lui Marx despre o realitate economică şi aparenţa ei ideologică se poate vedea cel mai bine din următoarele fragmente: „Atunci când cercetăm asemenea revoluţionari – scrie Marx – trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluţionarea materială a condiţiilor economice de producţie, care poate fi constatată cu precizie ştiinţifică, şi formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, într-un cuvânt formele ideologice, în care oamenii devin conştienţi de acest conflict...” 13 în viziunea lui Marx, ar fi zadarnică speranţa că s-ar putea realiza vreo schimbare importantă prin folosirea mijloacelor juridice sau politice; o *revoluţie politică* nu poate duce decât la înlocuirea unei garnituri de conducători prin alta – la o simplă înlocuire a persoanelor ce se află la cârmă. Numai evoluţia esenţei subiacente, a realităţii economice, poate genera o schimbare esenţială sau reală – o *revoluţie socială.* Numai atunci când o asemenea revoluţie socială a devenit realitate, numai a.

unei poate avea o oarecare însemnătate revoluţia politică. Dar chiar şi în acest caz revoluţia politică este doar o expresie exterioară a schimbării esenţiale sau reale petrecute anterior. În concordanţă cu această teorie, Marx afirmă că orice revoluţie socială are loc în felul următor. Condiţiile materiale de producţie se dezvoltă şi se maturizează până când ajung în conflict cu relaţiile sociale şi juridice, în care nu mai încap şi care atunci plesnesc ca nişte haine prea strâmte. „Atunci începe o epocă de revoluţie socială", scrie el. „Odată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluţionare a întregii uriaşe suprastructuri... Noi relaţii de producţie, superioare" (în cadrul suprastructurii) „nu apar niciodată înainte ca în sânul vechii societăţi să se fi copt condiţiile materiale ale existenţei lor". Ţinând cont de această aserţiune, este, cred, imposibil ca Revoluţia rusă să fie identificată cu revoluţia socială profetizată de Marx; între cele două nu există, în fapt, nicio asemănare.14

Am putea remarca, în această ordine de idei, că prietenul lui Marx, poetul H. Heine, gândea cu totul altfel în aceste chestiuni. „Luaţi aminte, voi mândri oameni de acţiune", scrie el; „voi nu sunteţi decât instrumente inconştiente ale oamenilor gândirii care. adesea într-o umilă izolare, v-au prescris sarcina voastră inevitabilă. Maximilian Robespierre nu a fost decât braţul lui Jean-Jacques Rousseau... (Ceva asemănător s-ar putea spune, pesemne, despre relaţia dintre Lenin şi Marx.) Vedem că, în terminologia lui Marx, Heine era un idealist şi că aplica interpretarea sa idealistă a istoriei la Revoluţia franceză, care era unul din exemplele cele mai importante invocate de Marx în sprijinul economismului său şi care, într-adevăr, pare a nu se potrivi tocmai rău cu această doctrină, mai cu seamă dacă o comparăm acum cu Revoluţia rusă. În ciuda ereziei sale însă Heine a rămas prietenul lui Marx16; pentru că, în acele vremuri fericite, excomunicarea pentru erezie era încă lucru rar printre cei ce militau pentru societatea deschisă, iar toleranţa era încă tolerată.

Critica mea la adresa „materialismului istoric" al lui

Marx nu trebuie, desigur, interpretată ca exprimând vreo preferinţă pentru „idealismul” hegelian faţă de „materialismul” lui Marx: sper că am dat limpede de înţeles că în acest conflict dintre idealism şi materialism simpatiile mele sunt de partea lui Marx. Ceea ce vreau să arăt este că „interpretarea materialistă a istoriei” oferită de Marx, oricât ar fi de valoroasă, nu trebuie luată prea în serios; trebuie să o privim ca nefiind mai mult decât o foarte valoroasă sugestie ca lucrurile să fie examinate în relaţia pe care o au cu fundalul lor economic.

Capitolul 16

Clasele între variatele formulări ale „materialismului istoric” al lui Marx un loc important ocupă formularea sa (şi a lui Engels) după care „istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă” 1. Tendinţa acestei aserţiuni este clară. Ea implică ideea că istoria este pusă în mişcare şi soarta oamenilor este hotărâtă de războiul dintre clase şi nu de războiul dintre naţiuni (idee opusă vederilor lui Hegel şi ale majorităţii istoricilor). În explicarea cauzală a evoluţiilor istorice, inclusiv a războaielor naţionale, interesul de clasă trebuie să ia locul pretinsului interes naţional care, în realitate, nu este decât interesul clasei dominante a unei naţiuni. Dincolo şi mai presus de acestea însă lupta de clasă şi interesul de clasă sunt în măsură să explice fenomene pe care istoria tradiţională poate în genere să nici nu încerce să le explice. Un exemplu de asemenea fenomen, de mare însemnătate pentru teoria marxistă, este tendinţa istorică de creştere a productivităţii muncii. Chiar dacă se întâmplă să înregistreze o atare tendinţă, istoria tradiţională, ce-şi ia drept categorie fundamentală puterea militară, este total incapabilă să explice acest fenomen. Pe când interesul şi războiul de clasă pot, după Marx, să-l explice pe deplin; într-adevăr, o parte considerabilă a *Capitalului* este consacrată analizei mecanismului prin care, în perioada denumită de Marx „capitalism”, aceste forţe generează o creştere a productivităţii.

Cum se leagă doctrina războiului de clasă cu doctrina instituţionalistă a autonomiei sociologiei, discutată în cele de mai sus2? La prima vedere ar putea să pară că aceste două doctrine se află în conflict făţiş, pentru că în doctrina războiului de clasă joacă un rol fundamental interesul de clasă, care este, aparent, un gen de *motiv*. Eu însă nu cred că există vreo inconsecvenţă serioasă în această parte a teoriei lui Marx. Aş spune chiar că nimeni nu l-a înţeles pe

Marx şi îndeosebi acea cucerire a sa majoră, antipsihologismul, dacă nu şi-a dat seama cum se împacă acesta din urmă cu teoria luptei de clasă. Nu trebuie să presupunem, cum fac marxiştii vulgari, că interesul de clasă se cuvine interpretat în manieră psihologică. Poate că există chiar în scrierile lui Marx un număr de pasaje care aduc întrucâtva a marxism vulgar, dar ori de câte ori apelează în mod serios la ceva în genul interesului de clasă, Marx are în vedere ceva din domeniul sociologiei autonome şi nu o categorie psihologică. Are în vedere un lucru, o situaţie şi nu o stare de spirit, gândul sau sentimentul de a fi interesat de un lucru. Este vorba pur şi simplu de lucrul, sau de instituţia socială, sau de situaţia avantajoasă a unei clase. Interesul unei clase este, pur şi simplu, tot ceea ce favorizează puterea sau prosperitatea ei.

După Marx, interesul de clasă în acest sens instituţional sau, dacă putem spune aşa, „obiectiv", exercită o influenţă hotărâtoare asupra spiritelor umane. Folosind jargonul hegelian, am spune că interesul obiectiv al unei clase devine conştient în spiritele subiective ale membrilor ei; el îi face interesaţi şi conştienţi de apartenenţa lor de clasă, determinându-i să acţioneze în consecinţă. Interesul de clasă ca situaţie socială instituţională sau obiectivă şi influenţa sa asupra spiritelor umane sunt descrise de Marx în maxima citată de mine mai înainte (Ia începutul capitolului 14): „Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa

lor socială le determină conştiinţa”. Acestei maxime trebuie să-i adăugăm doar observaţia că locul pe care omul îl ocupă în societate, situaţia sa de clasă sunt, mai precis, cele ce, în viziunea marxistă, determină conştiinţa sa.

Marx oferă oarecare indicaţii privind modul în care se desfăşoară acest proces de determinare. După cum am aflat de la el în capitolul precedent, putem fi liberi numai în măsura în care ne emancipăm de procesul productiv. Acum vom afla însă că în niciuna din societăţile de până acum n-am avut parte nici măcar de atâta libertate. Căci – întreabă el – cum am putea să ne emancipăm de procesul productiv? Numai punând pe alţii să facă pentru noi muncile dezagreabile. Suntem astfel siliţi să-i folosim pe alţi oameni ca mijloace pentru scopurile noastre; să-i înjosim. Putem cumpăra un grad mai înalt de libertate numai cu preţul înrobirii altor oameni, al scindării omenirii în *clase;* clasa dominantă dobândeşte libertate pe seama clasei dominate, a sclavilor. O urmare a acestui fapt este însă că

membrii clasei dominante trebuie să-şi plătească libertatea cu preţul unui nou gen de aservire. Ei sunt *siliţi* să oprime pe cei pe care-i domină şi să lupte împotriva lor, dacă vor să-şi păstreze propria libertate şi propriul statut; sunt siliţi la aceasta, deoarece cine nu face aşa încetează să aparţină clasei dominante. Astfel, cârmuitorii sunt determinaţi de situaţia lor de clasă; ei nu se pot smulge din relaţia lor socială cu cei cârmuiţi; ei sunt legaţi de aceştia pentru că sunt legaţi de metabolismul social. În felul acesta, toţi – cârmuitori şi supuşi – sunt prinşi într-o reţea şi siliţi să lupte unii împotriva altora. După Marx, tocmai această dependenţă, această determinare, plasează lupta de clasă în sfera de competenţă a metodei ştiinţifice şi a profeţiei istorice ştiinţifice; ea permite tratarea ştiinţifică a istoriei societăţii ca istorie a luptei de clasă. Această reţea socială în care clasele sunt prinse şi silite să lupte una împotriva alteia formează ceea ce marxismul numeşte

structura economică a societăţii, sau sistemul social.

Potrivit acestei teorii, sistemele sociale sau sistemele de clasă se schimbă odată cu condiţiile de producţie, fiindcă de aceste condiţii depinde modul în care cârmuitorii pot să-i exploateze pe cârmuiţi şi să-i ţină în frâu. Fiecărei perioade a dezvoltării economice îi corespunde un anumit sistem social, iar o perioadă istorică este caracterizată cel mai bine de sistemul ei social de clase; din acest motiv vorbim de „feudalism", „capitalism" etc. „Moara acţionată manual – scrie Marx3 – vă dă o societate cu stăpân feudal: cea acţionată cu aburi vă dă o societate cu capitalişti industriali". Relaţiile de clasă ce caracterizează sistemul social sunt independente de voinţa indivizilor. Astfel, sistemul social seamănă cu un uriaş angrenaj în care indivizii sunt prinşi şi striviţi. „În producţia socială a vieţii lor – scrie Marx4 – oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor – relaţii de producţie –, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor de producţie materiale. Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii", adică sistemul social.

Deşi posedă un gen de logică a sa, acest sistem social funcţionează orbeşte, nu raţional. Cei prinşi în angrenajul său sunt şi ei, în general, orbi – sau aproape orbi. Ei nu pot nici măcar să anticipeze unele din repercusiunile cele mai importante ale acţiunilor lor. Un om poate face imposibilă pentru mulţi procurarea unui produs altminteri disponibil în cantităţi mari; el poate cumpăra o cantitate

neînsemnată din acel produs, împiedicând prin aceasta o uşoară scădere a preţului într-un moment critic. Altul, bun la suflet, poate să-şi împartă avutul, dar, contribuind astfel la o slăbire a luptei de clasă, poate provoca o întârziere a eliberării celor asupriţi. Dat fiind că e imposibil să prevedem repercusiunile sociale mai îndepărtate ale acţiunilor noastre, dat fiind că suntem toţi

deopotrivă prinşi în reţea, nu putem încerca în mod serios să o dominăm. Din afară, evident că nu o putem influenţa; dar, orbi cum suntem, nu putem nici măcar să întocmim vreun plan pentru a o ameliora dinlăuntru. Ingineria socială este imposibilă şi, deci, tehnologia socială este inutilă. Nu putem impune sistemului social interesele noastre; dimpotrivă, sistemul ne impune ceea ce ajungem să *credem* a fi interesele noastre. O face silindu-ne să acţionăm în conformitate cu interesul nostru de clasă. Ar fi zadarnic să blamezi individul, chiar şi pe „capitalistul" sau „burghezul" individual, pentru caracterul nedrept şi imoral al relaţiilor sociale, deoarece tocmai acest sistem de condiţii îl sileşte pe capitalist să acţioneze în felul în care o face. La fel de zadarnică este şi speranţa că împrejurările ar putea fi ameliorate făcându-i mai buni pe oameni; dimpotrivă, oamenii vor fi mai buni dacă sistemul în care trăiesc este mai bun. „Numiri în măsura în care este capitalul personificat – scrie Marx5 – capitalistul are o valoare istorică... Dar tot în aceeaşi măsură mobilul activităţii lui nu sunt valoarea de întrebuinţare şi consumul, ci valoarea de schimb şi sporirea ei" (adevărata lui misiune istorică). „Ca un fanatic al sporirii valorii, el constrânge implacabil omenirea la producţie pentru producţie... El este dominat, ca şi tezaurizatorul, de pasiunea oarbă de îmbogăţire. Ceea ce însă la tezaurizator apare ca o manie individuală este la capitalist efectul mecanismului social, în care nu este decât o rotiţă... Concurenţa impune fiecărui capitalist individual legile imanente ale modului de producţie capitalist ca legi coercitive exterioare. Ea îl sileşte să-şi sporească încontinuu capitalul pentru a-l conserva".

Aceasta este modalitatea în care, după Marx, sistemul social determină acţiunile individului; ale celui ce domină, ca şi ale celui dominat; ale capitalistului sau burghezului, ca şi ale proletarului. E o ilustrare a ceea ce a fost numit mai înainte „logica unei situaţii sociale". În mare măsură, toate acţiunile unui capitalist nu sunt „decât o funcţiune a capitalului, care găseşte în persoana lui

voinţă şi conştiinţă”, după cum se exprimă Marx6 în stilul său hegelian.

Dar aceasta înseamnă că sistemul social determină şi modul lor de gândire; pentru că gândurile sau ideile sunt în parte *instrumente* ale acţiunilor, iar în parte – şi anume, dacă sunt proferate public – sunt un *gen* important de acţiune socială; pentru că în acest caz ele urmează în chip imediat să influenţeze acţiunile altor membri ai societăţii. Determinând astfel gândurile omeneşti, sistemul social şi îndeosebi „interesul obiectiv” al unei clase devine conştient în spiritele subiective ale membrilor săi (după cum am spus ceva mai sus, în jargonul hegelian7). Lupta de clasă, ca şi concurenţa dintre membrii aceleiaşi clase, reprezintă mijloacele prin care se realizează acest lucru.

Am văzut de ce sunt imposibile, în concepţia lui Marx, ingineria socială şi, drept urmare, o tehnologie socială: sunt imposibile deoarece lanţul dependenţei cauzale ne leagă de sistemul social, şi nu *viceversa.* Dar, cu toate că nu putem modifica după bunul nostru plac sistemul social8, capitaliştii şi deopotrivă muncitorii contribuie vrând-nevrând la transformarea lui şi la eliberarea noastră definitivă de cătuşele lui. Constrângând „omenirea la producţie pentru producţie” 9, capitalistul împinge „la dezvoltarea forţelor de producţie sociale şi la crearea acelor condiţii materiale de producţie care constituie, numai ele, baza reală a unei forme superioare a societăţii, al cărei principiu fundamental să fie dezvoltarea deplină şi liberă a fiecărui individ”. În acest fel, chiar şi membrii clasei capitaliste sunt siliţi să-şi joace rolul lor pe scena istoriei şi să înlesnească instaurarea în cele din urmă

a socialismului.

Având în vedere chestiunile pe care urmează să le discutam în continuare, e cazul să facem aici o observaţie de ordin lingvistic referitor la termenii marxişti traduşi în mod curent prin sintagmele „conştiinţă de clasă" şi „a avea conştiinţă de clasă". Termenii aceştia indică, înainte de toate, rezultatul procesului analizat mai sus, prin care situaţia de clasă obiectivă (interesul de clasă şi de asemenea lupta de clasă) dobândeşte conştiinţă în mintea membrilor ei sau, pentru a exprima aceeaşi idee într-un limbaj mai puţin dependent de Hegel, al procesului prin care membrii unei clase devin conştienţi de situaţia lor de clasă. Prin aceasta ei ajung să cunoască nu numai locul lor, ci şi adevăratul lor interes de clasă. Dincolo de aceasta însă, cuvântul german folosit de Marx sugerează ceva ce de obicei se pierde în traducere. Termenul este derivat din, şi trimite la un cuvânt german care a fost preluat în jargonul lui

Hegel. Deşi traducerea literală ar fi „conştient de sine", acest cuvânt are, chiar şi în uzul curent, mai degrabă sensul de a fi *conştient de propria valoare şi putere,* adică mândru şi pe deplin sigur, chiar mulţumit de sine. Aşadar termenul înseamnă în germană nu numai „conştient de apartenenţa sa la o clasă", ci şi „satisfăcut sau mândru de clasa sa" şi legat de ea prin conştiinţa unei solidarităţi necesare. Iată de ce Marx şi marxiştii îl aplică aproape exclusiv la muncitori şi aproape niciodată la „burghezie". Proletarul cu conştiinţă de clasă este muncitorul care nu numai că e conştient de situaţia sa de clasă, dar e şi mândru de clasa sa, pe deplin pătruns de misiunea istorică a clasei sale, convins că lupta ei dârză va duce la făurirea unei lumi mai bune.

De unde ştie că aşa se va întâmpla? O ştie pentru că, având conştiinţă de clasă, el nu poate fi decât marxist. Teoria marxistă însăşi şi profeţia ei ştiinţifică privind triumful socialismului fac parte integrantă din procesul

istoric prin care situaţia de clasă „se ridică în lumina conştiinţei”, fixându-se în mintea muncitorilor.

II

Critica mea la adresa teoriei claselor a lui Marx, întrucât priveşte factura ei istoricistă, merge pe aceeaşi linie ca în capitolul precedent. Formula „întreaga istorie este o istorie a luptei de clasă” este foarte valoroasă ca sugestie de a se da atenţie rolului important al luptei de clasă în sfera puterii politice ca şi în alte procese şi evenimente; sugestia e cu atât mai binevenită cu cât strălucita analiză făcută de Platon rolului jucat de lupta de clasă în istoria oraşelor-state greceşti a fost numai rareori valorificată în vremurile ce au urmat. Din nou însă cuvântul „întreagă” din formularea lui Marx nu trebuie luat prea în serios. Nici măcar istoria litigiilor de clasă nu a fost întotdeauna, în istorie, luptă de clasă în sensul lui Marx. dacă ne gândim la rolul important pe care l-au jucat disensiunile dinăuntrul claselor înseşi. Într-adevăr, divergenţele de interese atât în sânul claselor dominante, cât şi în sânul celor dominate merg până acolo încât teoria claselor **a** lui Marx trebuie considerată drept o simplificare primejdioasă, chiar dacă admitem că opoziţia dintre bogaţi şi săraci este totdeauna de importanţă fundamentală. Una din marile teme ale istoriei medievale, lupta dintre papi şi împăraţi, e un

exemplu de dezbinare înăuntrul clasei dominante. Ar fi evident fals ca această dispută să fie interpretată ca fiind una dintre exploatatori şi exploataţi. (Fireşte, conceptul de „clasă” al lui Marx ar putea fi lărgit astfel încât să acopere acest caz şi altele similare, iar conceptul de „istorie” ar putea fi îngustat în aşa fel încât doctrina lui Marx să devină banal adevărată, o simplă tautologie; dar aceasta ar lipsi-o de orice însemnătate.)

Unul din pericolele pe care le ascunde formularea lui Marx este că, atunci când e luată prea în serios, ea îi împinge pe marxişti pe calea greşită de a interpreta toate

conflictele politice drept lupte între exploatatori şi exploataţi (sau drept încercări de a masca „problema reală”, conflictul de clasă subiacent). Drept urmare, au existat marxişti, îndeosebi în Germania, care au interpretat un război cum a fost prima conflagraţie mondială ca fiind purtat între Puterile Centrale revoluţionare sau „proletare” şi o alianţă de ţări conservatoare sau „bogate” – gen de interpretare ce ar putea fi utilizat pentru a scuza orice agresiune. Aceasta e numai un exemplu privind pericolul ce-l comportă generalizarea istoricistă pripită a lui Marx.

Pe de altă parte, încercarea sa de a folosi „logica situaţiei de clasă” pentru explicarea modului de funcţionare a instituţiilor sistemului industrial mi se pare admirabilă, în pofida anumitor exagerări şi a neglijării unor aspecte importante ale situaţiei: admirabilă, cel puţin, ca analiză sociologică a acelei faze a sistemului industrial pe care Marx o are în principal în vedere: sistemul „capitalismului neîngrădit” (cum am să-l numesc10) de acum o sută de ani.

Capitolul 17

Sistemul juridic şi sistemul social

Suntem acum gata să abordăm ceea ce probabil constituie punctul crucial al analizei noastre, ca şi al criticii noastre la adresa marxismului. Este vorba de teoria marxistă a statului şi – oricât de paradoxal ar putea să le sune unora – al neputinţei politicului.

I

Teoria statului a lui Marx poate fi înfăţişată combinând rezultatele ultimelor două capitole. Sistemul juridic sau juridico-politic – sistemul instituţiilor de drept impuse de către stat – trebuie înţeles, după Marx, ca una din suprastructurile edificate pe fundamentul forţelor de producţie reale ale sistemului economic, ca o expresie a acestora; Marx vorbeşte1 în acest sens de „suprastructurile juridică şi politică”. Aceasta nu este, firește, singurul mod în care realitatea economică sau materială şi relaţiile dintre clasele ce-i corespund se manifestă în sfera ideologiilor şi ideilor. Un alt exemplu de

astfel de suprastructură ar fi, potrivit vederilor marxiste, sistemul moral existent. Acesta, spre deosebire de sistemul juridic, nu este impus de puterea de stat, ci sancţionat de o ideologie creată şi controlată de către clasa dominantă. Diferenţa este, în linii mari, aceea dintre persuasiune şi forţă (cum ar fi spus Platon2); iar forţa este folosită de către stat, de către sistemul juridic sau politic. Acesta este, după cum se exprimă Engelsă, „o forţă de represiune specială" pentru constrângerea supuşilor de către cârmuitori. „Puterea politică – spune *Manifestul4* – este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia". Lenin dă şi el5 o caracterizare similară: „După Marx, statul este un organ de *dominaţie* de clasă, un organ de asuprire a unei clase de către o altă clasă; el înseamnă crearea unei «ordini» care legalizează şi

statorniceşte această asuprire..." Pe scurt, statul este în fapt o parte a mecanismului prin care clasa dominantă îşi duce lupta sa. Înainte de a proceda la evidenţierea consecinţelor acestei viziuni despre stat, ar fi de semnalat că ea este în parte o teorie instituţională şi în parte una esenţialistă. Este instituţională în măsura în care Marx încearcă să determine ce funcţii practice îndeplinesc instituţiile juridice în viaţa socială. Dar este esenţialistă în măsura în care Marx nu investighează variatele scopuri cărora aceste instituţii le pot servi (sau ar putea fi puse să le servească), nici nu sugerează ce reforme instituţionale ar fi necesare spre a face ca statul să servească scopurilor pe care el, Marx, le-ar putea considera dezirabile. În loc să formuleze cerinţe şi propuneri privitor la funcţiile care ar dori să fie îndeplinite de către stat, de către instituţiile juridice sau de către guvern, el întreabă: „Ce este statul?"; adică încearcă să descopere funcţia *esenţială* a instituţiilor juridice. S-a arătat în cele de mai spuse că la o asemenea întrebare iipic esenţialistă nu se poate răspunde în mod satisfăcător; neîndoielnic însă că ea este în concordanţă cu abordarea esenţialistă şi metafizică a lui Marx, care

interpretează sfera ideilor şi normelor drept aparenţa unei realităţi economice.

Care sunt consecinţele acestei teorii a statului? Cea mai importantă consecinţă este că nicio politică, niciun fel de instituţii juridice şi politice şi nici luptele politice nu pot fi vreodată de importanţă primordială. *Politica este neputincioasă.* Acţiunile politice nu pot modifica niciodată în chip decisiv realitatea economică. Principală, dacă nu unica, sarcină a oricărei activităţi politice inteligente este de a veghea ca schimbările învelişului juridico-politic să ţină pasul cu schimbările ce se produc în realitatea socială, adică în mijloacele de producţie şi în raporturile dintre clase; în felul acesta se pot evita dificultăţile ce apar inevitabil dacă politicul rămâne în urma acestor evoluţii. Cu alte cuvinte, evoluţiile politice ori sunt superficiale, când nu sunt condiţionate de realitatea mai profundă a sistemului social, în care caz sunt condamnate la insignifianţă, neputând fi vreodată de un real folos celor asupriţi şi exploataţi; ori dau expresie unei schimbări din fundalul economic şi din situaţia de clasă, în care caz au caracterul unor erupţii vulcanice, al unor revoluţii complete care pot fi eventual prevăzute, fiind generate de sistemul social, iar ferocitatea lor poate fi atenuată prin non-rezistenţă faţă de forţele eruptive, dar nu pot fi nici cauzate nici suprimate prin acţiunea politică.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ŞI SISTEMUL SOCIAL 133

Aceste consecinţe arată şi ele unitatea sistemului de gândire istoricist al lui Marx. Dacă ne gândim însă că puţine mişcări au contribuit atât de mult ca marxismul la stimularea interesului pentru acţiunea politică, teoria neputinţei funciare a politicului ne apare întrucâtva paradoxală. (La această remarcă marxiştii ar-putea, fireşte, să replice prin două argumente. Unul e că în teoria expusă acţiunea politică îşi *are* funcţia sa; căci chiar dacă partidul muncitoresc nu poate îmbunătăţi, prin acţiunile sale. situaţia maselor exploatate, lupta lui le trezeşte conştiinţa de clasă şi astfel le pregăteşte pentru revoluţie.

Acesta ar fi argumentul aripii radicale. Celălalt argument, folosit de aripa moderată, spune că pot să existe perioade istorice, în care acţiunea politică poate fi direct eficientă, şi anume perioadele în care forţele celor două clase opuse sunt aproximativ în echilibru. În asemenea perioade efortul şi energia politice pot fi decisive în obţinerea de ameliorări semnificative pentru muncitori.

— E c. or că acest al doilea argument sacrifică unele din poziţiile fundamentale ale teoriei, dar fără a-şi da seama de aceasta şi deci fără a merge până la rădăcina lucrurilor.)

Merită observat că, potrivit teoriei marxiste, partidul muncitorilor nu prea are cum să facă greşeli politice importante, câtă vreme continuă să joace rolul ce i s-a atribuit şi să susţină în mod energic revendicările muncitorilor. Pentru că greşelile politice nu pot afecta material situaţia de clasă existentă şi cu atât mai puţin realitatea economică de care, în ultimă instanţă, depinde totul.

O altă consecinţă importantă a teoriei este că, în principiu, orice guvernare, fie ea şi democratică, este o dictatură a clasei dominante asupra celei dominate. „Puterea de stat modernă, se spune în *Manifest1,* nu este decât un comitet care administrează treburile obşteşti ale întregii clase burgheze”. Potrivit acestei teorii, ceea ce noi numim democraţie nu e altceva decât o dictatură de clasă care întâmplător este mai convenabilă într-o anumită situaţie istorică. (Această doctrină nu se împacă prea bine cu teoria echilibrului între clase a aripii moderate, menţionată mai înainte.) Şi întocmai cum în capitalism statul este o dictatură a burgheziei, după revoluţie el va fi, la început, o dictatură a proletariatului. Dar acest stat proletar îşi pierde cu necesitate funcţia de îndată ce a fost înfrântă rezistenţa vechii burghezii. Pentru că revoluţia proletară duce la o societate cu o singură clasă şi deci la

O societate fără clase, în care nu poate exista niciun fel de dictatură de clasă. Astfel, lipsit de orice funcţie, statul trebuie să înceteze de a mai exista. *„El dispare treptat”,* cum a spus Engels[8].

II

Departe de mine gândul de a apăra teoria statului a lui Marx. În particular, teoria sa privind neputinţa oricărei politici şi vederile sale despre democraţie mi se par a fi nu numai erori, ci erori fatale. Trebuie recunoscut însă că în spatele acestor teorii deopotrivă sumbre şi ingenioase stătea o experienţă sumbră şi deprimantă. Şi cu toate că Marx, după opinia mea, n-a izbutit să înţeleagă viitorul pe care dorise cu atâta ardoare să-l prevadă, mi se pare că până şi teoriile sale eronate sunt o dovadă a ascuţitei sale pătrunderi sociologice în condiţiile epocii sale, a invincibilului său umanitarism şi simţ ai dreptăţii.

Teoria statului a lui Marx, în ciuda caracterului său abstract şi filosofic, oferă neîndoielnic o interpretare edificatoare a propriei sale perioade istorice. Nu e cu totul fără temei ideea sa că aşa-numita „revoluţie industrială” s-a desfăşurat la început în principal ca o revoluţie a „mijloacelor materiale de producţie, adică a maşinismului; că ea a dus, apoi, la o transformare a structurii de clasă a societăţii şi astfel la un nou sistem social; şi că revoluţiile politice şi alte transformări ale sistemului juridic au venit ca un al treilea pas. Deşi această interpretare marxistă a „apariţiei capitalismului” a fost contestată de istorici care au izbutit să scoată în evidenţă anumite rădăcini ideologice profunde ale lui (în privinţa cărora pare-se că nici Marx[9] nu era cu totul neavizat, deşi îi puteau submina teoria), nu încap multe îndoieli cu privire la valoarea interpretării marxiste, luată ca o primă aproximaţie, şi cu privire la serviciul adus în acest domeniu succesorilor săi. Şi chiar dacă unele din procesele studiate de Marx au fost în mod deliberat stimulate prin măsuri legislative, ba chiar au fost posibile numai graţie legislaţiei (după cum o spune însuşi Marx[10]), el a fost primul care a discutat despre influenţa proceselor economice şi a intereselor economice asupra

legislaţiei şi despre funcţia măsurilor legislative ca arme în lupta dintre clase şi îndeosebi ca mijloace pentru crearea unei „suprapopulaţii” şi, odată cu ea, a proletariatului industrial.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ŞI SISTEMUL SOCIAL 135

Multe pasaje din Marx arată clar că aceste observaţii i-au întărit convingerea că sistemul juridico-politic e o simplă „suprastructură” 11 a sistemului social, adică economic; teorie care, deşi experienţa de mai târziu a infirmat-o12, nu numai că rămâne interesantă dar, aş spune, conţine şi un grăunte de adevăr.

Însă nu numai concepţia generală a lui Marx despre raporturile dintre sistemul politic şi cel economic a fost astfel influenţată de experienţa sa istorică; în mod deosebit viziunea sa despre liberalism şi democraţie, pe care le considera a nu fi decât văluri puse peste dictatura burgheziei, a oferit o interpretare a situaţiei din vremea sa ce părea cât se poate de îndreptăţită, fiind coroborată de o experienţă tristă. Căci Marx, mai ales în anii tinereţii sale, a trăit într-o perioadă de exploatare cum nu se poate mai nemiloasă şi neruşinată. Şi această exploatare neruşinată era apărată cu cinism de apologeţi făţarnici ce invocau principiul libertăţii umane, dreptul omului de a-şi hotărî singur soarta şi de a încheia liber orice contract pe care-l consideră avantajos pentru interesele sale.

Uzând de sloganul „competiţiei libere şi egale pentru toţi”, capitalismul neîngrădit din acea perioadă s-a împotrivit cu succes până în anul 1833 adoptării oricărei legislaţii a muncii şi apoi, încă mulţi ani. aplicării ei practice.13 Urmările au fost o viaţă de deznădejde şi de mizerie cum azi ne e greu să ne închipuim. Exploatarea femeilor şi a copiilor genera în mod deosebit suferinţe incredibile, iată câteva exemple citate în *Capitalul* lui Marx: „Wilhelm Wood, de 9 ani, «avea 7 ani şi 10 luni când a început să muncească»... în fiecare zi a săptămânii vine la 6 dimineaţa şi termină pe la 9 seara...” „Prin urmare, muncă de cincisprezece ore pentru un copil de 7 ani!”

exclamă un raport oficial14 întocmit de Children's Employment Comission în 1863. Alţi copii erau siliţi să înceapă lucrul la ora 4 dimineaţa sau să lucreze toată noaptea până la 6 dimineaţa, şi nu puţine erau cazurile de copii în vârstă de numai 6 ani siliţi la o muncă zilnică istovitoare de 15 ore. – „Mary Anne Walkley lucrase 26 1/2 ore fără întrerupere împreună cu alte 60 de fete, câte 30 într-o încăpere... Dl Keys, medicul, chemat prea târziu la patul muribundei, a făcut în faţa «Coroner's Jury»-ului o depoziţie lapidară: «Mary Anne Walkley a murit din cauza orelor îndelungate de muncă într-un atelier supraaglomerat...». Pentru a-i servi medicului o lecţie de bună-cuviinţă, «Coroner's Jury» dimpotrivă, a stabilit că «Ea a murit de apoplexie, dar există motive de a ne teme că moartea ei ar

„15

fi fost grăbită de munca excesivă într-un atelier supraaglomerat: Aceasta era condiţia clasei muncitoare chiar şi în 1863, când Marx scria *Capitalul;* protestul său înflăcărat împotriva acestor crime, care erau tolerate iar uneori chiar apărate, nu numai de economişti de profesie, ci şi de clerici, îi vor asigura pentru totdeauna un loc între eliberatorii omenirii.

Având în vedere astfel de experienţe, nu e cazul să ne mirăm că Marx nu punea prea mare preţ pe liberalism, iar în democraţia parlamentară nu vedea altceva decât o dictatură voalată a burgheziei. Şi că i-a fost uşor să interpreteze aceste fapte ca venind în sprijinul analizei făcute de el raportului dintre sistemul juridic şi sistemul social. Conform celui dintâi, egalitatea şi libertatea erau statuate, măcar cu aproximaţie. Dar ce însemna acest lucru în realitate! într-adevăr, nu trebuie să-i facem o vină lui Marx pentru faptul de a fi subliniat că faptele economice sunt singurele „reale" şi că sistemul juridic poate fi o simplă suprastructură, o mască pentru această realitate şi un instrument al dominaţiei de clasă.

Opoziţia dintre sistemul juridic şi cel social este expusă cât se poate de clar în *Capitalul*. În una din părţile teoretice ale lucrării (de care ne vom ocupa mai pe larg în capitolul 20), Marx procedează la analiza sistemului economic capitalist utilizând ipoteza simplificatoare şi idealizantă că sistemul juridic este perfect sub toate aspectele. Se presupune că libertatea, egalitatea în faţa legii. justiţia sunt garantate pentru toată lumea. Nu există clase privilegiate în faţa legii. Pe deasupra, el mai presupune că nici măcar în sfera economică nu există niciun fel de „furt"; presupune că pentru fiecare marfă se plăteşte „preţul corect", inclusiv pentru forţa de muncă pe care proletarul o vinde capitalistului pe piaţa muncii. Preţul la toate aceste mărfuri este „corect" în sensul că toate se vând şi se cumpără la nivelul cantităţii medii de muncă necesare pentru reproducerea lor (sau, folosind terminologia lui Marx. ele sunt vândute şi cumpărate la „valoarea" lor reală16). De bună seamă. Marx ştie că aceasta e o suprasimplificare. pentru că în opinia sa muncitorii nu sunt mai niciodată trataţi atât de corect; cu alte cuvinte, ei sunt de obicei păcăliţi. Dar raţionând pe baza acestor premise idealizate, el încearcă să arate că până şi într-un sistem juridic atât de impecabil, sistemul economic ar funcţiona în aşa fel încât muncitorii n-ar putea să se bucure de libertatea lor. Cu toată această „justiţie", ei nu s-ar afla într-o situaţie cu mult mai bună

decât cea a sclavilor17. Pentru că dacă sunt săraci, ei nu pot decât să se vândă pe ei înşişi, pe soţiile şi copiii lor pe piaţa muncii, pentru atât cât este necesar reproducerii forţei lor de muncă. Adică, pentru întreaga lor forţă de muncă, ei nu vor căpăta mai mult decât mijloacele de subzistenţă strict necesare. De unde se vede că exploatarea nu e un simplu jaf. Ea nu poate fi eliminată doar prin mijloace juridice. (Iar sloganul lui Proudhon „proprietatea e un furt" este mult prea superficial18.)

Drept urmare, Marx a ajuns la concluzia că

muncitorii nu-şi pot pune mari speranţe în ameliorarea unui sistem juridic care, după cum cunoaşte toată lumea, dă aceeaşi libertate celor bogaţi şi celor săraci de a dormi pe băncile din parcuri şi-i ameninţă în acelaşi fel cu pedeapsa dacă încearcă să trăiască „fără mijloace vizibile de subzistenţă". Pe această cale Marx a ajuns la ceea ce s-ar putea numi (în limbaj hegelian) distincţia dintre libertatea *formală* şi libertatea *materială.* Libertatea formală 19 sau juridică, deşi Marx nu o desconsideră nici pe ea. se dovedeşte insuficientă pentru a ne asigura acea libertate pe care el o socoteşte a fi ţinta dezvoltării istorice a omenirii. Cea care contează este libertatea reală, adică economică sau materială. Ea poate fi dobândită numai printr-o emancipare egală de munca impusă de nevoi. Această emancipare „are drept premisă fundamentală reducerea zilei de muncă".

UT

Ce ar trebui să spunem despre analiza lui Marx? Să acceptăm oare ideea că politica sau cadrul instituţiilor juridice sunt în mod intrinsec neputincioase să îndrepte o asemenea situaţie şi că numai o revoluţie socială completă, o schimbare totală a „sistemului social" poate fi de ajutor? Sau să-i credem pe susţinătorii unui sistem „capitalist" neîngrădit, care subliniază (pe bună dreptate, cred) imensele avantaje ce derivă din mecanismul pieţelor libere şi trag de aici concluzia că o piaţă a muncii cu adevărat liberă ar fi de maxim folos pentru toţi cei interesaţi?

Eu cred că nedreptatea şi caracterul inuman al „sistemului capitalist" neîngrădit descris de Marx sunt de necontestat: dar această situaţie poate fi interpretată prin prisma a ceea ce într-unul din capitolele anterioare20 am numit *paradoxul libertăţii.* Libertatea, după cum am văzut, se autoanulează dacă este nelimitată. Libertatea neli

mitată înseamnă că un ins puternic este liber să brutalizeze pe unul care e slab şi să-l lipsească pe acesta de libertatea lui. Iată motivul pentru care cerem ca statul

să limiteze într-o anumită măsură libertatea, astfel ca libertatea fiecăruia să fie ocrotită de lege. Nimeni nu trebuie să fie la *cheremul* altora, dar toţi trebuie să aibă *dreptul* de a fi ocrotiţi de stat.

Cred că aceste consideraţii, gândite iniţial cu aplicare la domeniul forţei brute, al intimidării fizice, trebuie aplicate şi domeniului economic. Chiar dacă statul apără pe cetăţenii săi de violenţa fizică (aşa cum face, în principiu, în sistemul capitalismului neîngrădit), el poate zădărnici atingerea scopurilor noastre dacă nu le apără de abuzul puterii economice. Într-un asemenea stat. cineva care e puternic din punct de vedere economic este încă liber să împileze pe cel economiceşte slab şi să-l lipsească de libertate. În aceste împrejurări libertatea economică nelimitată se poate autoanula întocmai ca şi libertatea fizică nelimitată, iar puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca şi violenţa fizică; pentru că aceia care posedă un plus de hrană pot să-i silească pe cei înfometaţi la o robie „liber" acceptată, fără a folosi violenţa, încât, presupunând că statul îşi limitează activităţile la suprimarea violenţei (şi la ocrotirea proprietăţii), o minoritate puternică din punct de vedere economic poate în acest fel să exploateze majoritatea celor economiceşte slabi.

Dacă această analiză este corectă21, e clar de ce natură este remediul. El trebuie să fie *politic,* similar celui pe care-l folosim împotriva violenţei fizice. Trebuie să construim instituţii sociale, impuse de puterea de stat, pentru ocrotirea celor economiceşte slabi faţă de cei economiceşte puternici. Statul trebuie să vegheze ca nimeni să nu încheie un contract inechitabil de teama inaniţiei sau a ruinei economice.

Aceasta, fireşte, înseamnă că principiul non-intervenţiei. al unui sistem economic neîngrădit, trebuie abandonat; dacă dorim salvgardarea libertăţii, trebuie să cerem ca politica libertăţii economice nelimitate să fie înlocuită prin intervenţia economică planificată a statului. Trebuie să cerem ca locul *capitalismului* neîngrădit să fie

luat de un *intern enponism economic*[22]. Or, tocmai asta s-a şi întâmplat. Sistemul economic descris şi criticat de Marx a încetat pretutindeni să mai existe. El a fost înlocuit, nu de un sistem în care statul începe să-şi piardă funcţiile şi drept urmare „să dea semne de dispariţie

treptată”, ci de variate sisteme intervenţioniste, în care funcţiile statului în domeniul economic se extind cu mult dincolo de ocrotirea proprietăţii şi a „contractelor libere”. (Despre această evoluţie vom discuta în capitolele următoare.)

IV

Punctul la care am ajuns l-aş caracteriza drept punctul central al analizei noastre. Abia aici începem să ne dăm seama de semnificaţia opoziţiei dintre istoricism şi ingineria socială şi de efectele ei asupra conduitei politice a prietenilor societăţii deschise.

Marxismul pretinde a fi mai mult decât o ştiinţă. El nu se rezumă la a face o profeţie istorică; ci pretinde să fie baza acţiunii politice practice. El critică societatea existentă şi susţine că se poate situa în fruntea mişcării spre o lume mai bună. Dar potrivit chiar teoriei lui Marx, noi nu putem modifica după bunul nostru plac realitatea economică, bunăoară prin reforme juridice. Politica nu poate face mai mult decât „să scurteze şi să uşureze durerile facerii”.[23] Cred că acesta este un program politic extrem de sărac, sărăcia lui fiind o consecinţă a locului neimportant pe care îl atribuie puterii politice în ierarhia puterilor. Pentru că, după Marx, puterea reală rezidă în evoluţia mijloacelor de producţie; al doilea ca importanţă este sistemul relaţiilor de clasă economice; iar influenţa cel mai puţin importantă este cea a politicii.

Poziţia la care am ajuns noi în analiza de mai sus implică un punct de vedere diametral opus. Ea consideră fundamentală puterea politică. Conform acestui punct de vedere, puterea politică poate să controleze puterea economică. Aceasta înseamnă o lărgire imensă a câmpului

activităţilor politice. Ne putem întreba ce anume vrem să realizăm şi pe ce cale. Putem, de pildă, să elaborăm un program politic raţional pentru ocrotirea celor economiceşte slabi. Putem elabora legi care să limiteze exploatarea. Putem limita ziua de muncă. Putem face însă mult mai mult. Folosind instrumentul legii, putem crea pentru muncitori (său. şi mai bine, pentru toţi cetăţenii) asigurări pentru invaliditate, şomaj şi de bătrâneţe. În felul acesta putem să împiedicăm asemenea forme de exploatare cum sunt cele bazate pe situaţia economică neajutorată a muncitorului, nevoit să consimtă la orice pentru a nu muri de foame. Iar când vom fi în

măsură să garantăm prin lege necesarul existenţial pentru orice persoană dispusă să muncească – şi nu văd niciun motiv care să ne împiedice să o facem – atunci ocrotirea libertăţii cetăţeanului faţă de teama şi intimidarea economică va fi aproape completă. Din acest punct de vedere, puterea politică este cheia ocrotirii economice. Puterea politică şi controlul ei înseamnă totul. Nu trebuie îngăduit puterii economice să o domine pe cea politică: dacă se dovedeşte necesar, ea trebuie combătută şi adusă sub control prin puterea politică.

Din punctul de vedere la care am ajuns, putem spune că atitudinea lui Marx de desconsiderare a puterii politice înseamnă nu numai lipsă de preocupare, din partea lui, pentru elaborarea unei teorii a celor mai importante mijloace potenţiale de îmbunătăţire a sorţii celor economiceşte slabi, ci şi neglijarea celui mai mare pericol potenţial la adresa libertăţii umane. Credinţa sa naivă că într-o societate fără clase puterea de stat îşi va pierde funcţia şi va „dispărea treptat” arată foarte clar că el n-a sesizat niciodată paradoxul libertăţii şi n-a înţeles niciodată funcţia pe care puterea de stat ar putea şi ar trebui s-o îndeplinească, în slujba libertăţii şi a omenirii. (Această viziune a lui Marx stă totuşi mărturie faptului că el a fost, în ultimă instanţă, un individualist, în ciuda

apelului său colectivist la conştiinţa de clasă.) în acest fel, punctul de vedere al lui Marx este analog credinţei liberale că singurul lucru de care avem nevoie este „egalitatea şanselor”. De această egalitate avem. desigur, nevoie. Dar ea nu este suficientă. Ea nu ocroteşte pe cei ce sunt mai puţin dotaţi sau mai puţin brutali sau mai puţin norocoşi, ca să nu devină obiect de exploatare pentru cei mai dotaţi sau mai brutali sau mai norocoşi.

Mai mult chiar. Din punctul de vedere în care am ajuns, ceea ce marxiştii descriu peiorativ drept „libertate doar formală ” devine baza pentru tot restul. Această „libertate doar formală”, adică democraţia, dreptul poporului de a-i judeca şi demite pe guvernanţi, este singurul mijloc cunoscut prin care putem încerca să ne apărăm de abuzul puterii politice24; este controlul exercitat de cei cârmuiţi asupra cârmuitorilor. Şi cum puterea politică poate să o controleze pe cea economică, democraţia politică este de asemenea singurul mijloc de control al celor cârmuiţi asupra puterii economice. În lipsa controlului democratic, nu văd niciun motiv ca vreun guvern să nu uzeze de puterea sa politică şi economică în scopuri ce n-au nimic de-a face cu ocrotirea şi libertatea cetăţenilor săi.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ŞI SISTEMUL SOCIAL 141

Marxiştii pierd din vedere rolul fundamental al „libertăţii formale”, considerând că democraţia formală nu este suficientă şi că ar trebui suplimentată prin ceea ce ei numesc de obicei „democraţie economică”; o sintagmă vagă şi extrem de superficială, care ascunde faptul că „libertatea pur formală” constituie singura garanţie a unei politici economice democratice.

Marx a descoperit însemnătatea puterii economice; şi e de înţeles că a exagerat statutul ei. El şi marxiştii văd puterea economică pretutindeni. Argumentul lor sună aşa: cine deţine banii deţine şi puterea; pentru că la nevoie poate să cumpere arme şi chiar inşi care să le mânuiască. Dar argumentul acesta este circular. În fapt, el conţine

presupoziţia că omul care posedă arma deţine puterea. Iar dacă cel care posedă arma devine conştient de acest lucru, s-ar putea ca peste puţină vreme să posede şi arma şi banii. Dar în condiţiile capitalismului neîngrădit argumentul lui Marx se aplică, într-o anumită măsură; pentru că un regim care creează instituţii pentru controlul armelor şi al tâlharilor dar nu şi al puterii banului poate lesne să ajungă sub influenţa acestei puteri. Într-un asemenea stat ar putea să domnească un gangsterism necontrolat al bogăţiei. Cred însă că Marx însuşi ar fi fost primul gata să admită că acest lucru nu este valabil pentru toate statele; că au existat în istorie epoci când, de exemplu, orice exploatare era jaf, bazat direct pe puterea pumnului înarmat. Iar astăzi sunt puţini la număr cei ce susţin punctul de vedere naiv că „progresul istoriei" a pus capăt pentru totdeauna acestor modalităţi mai directe de exploatare a oamenilor şi că, o dată dobândită libertatea formală, este cu neputinţă să mai cădem sub domnia unor asemenea forme primitive de exploatare.

Aceste consideraţii ar putea fi suficiente pentru respingerea doctrinei dogmatice că puterea economică este mai fundamentală decât puterea fizică sau decât cea de stat. Se pot face însă şi alte consideraţii. După cum au subliniat pe bună dreptate diferiţi autori (printre care Bertrand Russell şi Walter Lippmann25), numai intervenţia activă a statului – apărarea proprietăţii prin legi susţinute de pedepse fizice – face din avere o sursă potenţială de putere; căci în lipsa acestei intervenţii oricine s-ar putea pomeni în scurt timp fără avere. Puterea economică depinde, aşadar, în întregime de puterea politică şi de cea fizică. Russell citează exemple istorice care ilustrează această dependenţă şi uneori chiar neajutorare a bogăţiei.

„Puterea economică în cadrul statului – scrie el 26 –, deşi derivă în cele din urmă din lege şi din opinia publică, câştigă lesne o anumită independenţă. Ea poate influenţa legea prin corupţie, iar prin propagandă poate influenţa

opinia publică. Ea poate impune politicienilor obligaţii care să le stânjenească libertatea. Poate ameninţa să provoace o criză financiară. *Posibilităţile ei au totuşi limite foarte precise. Cezar,* pentru a ajunge la putere, a fost ajutat de creditori, care n-aveau nicio speranţă de a-şi recupera banii, decât prin izbânda lui; dar o dată ce a izbândit, el s-a simţit destul de puternic pentru a nu-i mai băga în seamă. Carol al V-lea a împrumutat de la Fugger-i banii de care avea nevoie ca să cumpere titlul de împărat, dar o dată ajuns împărat, şi-a râs de ei şi Fugger-ii au pierdut banii daţi cu împrumut".

Dogma că puterea economică stă la originea tuturor relelor trebuie părăsită. Locul ei trebuie să-l ia înţelegerea pericolelor pe care le comportă *orice* formă de putere necontrolată. Banii ca atare nu reprezintă un pericol deosebit. Ei devin periculoşi numai dacă pot să cumpere puterea, fie direct, fie prin înrobirea celor economiceşte slabi, siliţi să se vândă pentru a putea trăi.

În aceste chestiuni ar trebui, într-un fel, să gândim mai materialist chiar decât a făcut-o Marx. Trebuie să înţelegem că problema politică centrală o constituie controlul asupra puterii fizice şi a exploatării fizice. Pentru a institui acest control, trebuie să asigurăm „libertatea pur formală". O dată realizat acest lucru şi o dată ce vom fi învăţat să folosim această libertate pentru a ţine sub control puterea politică, totul va depinde de noi. Atunci nu vom mai avea de ce să dăm vina pe altcineva nici să clamăm împotriva siniştrilor demoni economici din culise. Pentru că în condiţii de democraţie noi deţinem cheile controlului asupra demonilor, putând să-i îmblânzim. Trebuie să înţelegem bine acest lucru şi să folosim cheile: trebuie să edificăm instituţii pentru controlul democratic al puterii economice şi pentru a ne apăra de exploatarea economică.

Marxiştii au făcut mult caz de posibilitatea cumpărării voturilor, fie direct, fie prin subvenţionarea propagandei. Privind însă lucrurile mai de aproape, se va vedea că avem de-a face aici cu un bun exemplu al situaţiei

de putere politică pe care am analizat-o mai sus. O dată ce am dobândit libertatea formală, putem contracara practica cumpărării voturilor sub orice formă a ei. Există legi ce limitează cheltuielile pentru propagandă electorală şi nu depinde

decât de noi să adoptăm legi mai severe de acest fel.27 Sistemul juridic poate să devină un instrument puternic menit să ne ocrotească, în plus, putem influenţa opinia publică şi putem insista pentru impunerea unui cod moral mult mai exigent în viaţa politică. Putem face toate acestea; dar mai întâi trebuie să realizăm că acest gen de inginerie socială reprezintă obiectivul nostru, că stă în puterea noastră şi că nu trebuie să aşteptăm ca seismele economice să producă pentru noi în mod miraculos o nouă lume economică, socotind că nouă nu ne rămâne decât să dezvăluim această lume nouă, să dăm jos vechiul acoperământ politic.

VI

Fireşte că în practică marxiştii nu s-au bizuit niciodată în întregime pe doctrina neputinţei puterii politice. În măsura în care li se ivea o posibilitate de a acţiona sau de a plănui o acţiune, ei porneau, la fel ca toată lumea, de la premisa că puterea politică poate fi folosită pentru a controla puterea economică. Însă planurile şi acţiunile lor nu s-au bazat niciodată pe o clară reconsiderare a teoriei lor originare şi nici pe o viziune bine elaborată asupra acestei probleme fundamentale a oricărei politici: cum să fie controlat controlorul, cum să fie preîntâmpinată primejdioasa acumulare a puterii întruchipate în stat. Ei n-au înţeles niciodată întreaga însemnătate a democraţiei ca singurul mijloc de dobândire a acestui control.

Ca urmare, ei n-au înţeles niciodată pericolul pe care-l comportă politica de amplificare a puterii statului. Cu toate că au abandonat mai mult su mai puţin conştient doctrina neputinţei politicului, ei au păstrat ideea că

puterea de stat nu constituie o problemă importantă şi că ea este nocivă numai dacă se află în mâinile burgheziei. N-au înţeles că *orice* putere este periculoasă, cea politică nu mai puţin decât cea economică. Aşa se face că au păstrat formula dictaturii proletariatului. N-au înţeles principiul (vezi cap. 8) că marea politică trebuie să fie instituţională şi nu personală; iar când au preconizat lărgirea puterilor statului (în contrast cu viziunea lui Marx despre stat), nu s-au gândit niciodată că aceste puteri extinse ar putea încăpea într-o bună zi pe mâinile unor persoane nepotrivite. Aceasta explică în parte faptul că, în măsura în care au luat ulterior în consi

derare problema intervenţiei **statului,** ei s-au gândit să investească statul cu puteri practic nelimitate pe tărâm economic. Ei au păstrat credinţa holistă şi utopică a lui Marx că numai un „sistem social" cu totul nou poate ameliora situaţia.

Am criticat în unu, lin capitolele precedente (cap. 9) această atitudine utopică şi romantică faţă de ingineria socială. Aici însă vreau să adaug că intervenţia economică, chiar şi metodele graduale preconizate aici, vor tinde să sporească puterea statului. De aceea intervenţionismul e un lucru extrem de primejdios. Acesta nu e un argument decisiv împotriva lui: puterea de stat va rămâne întotdeauna, inevitabil, un rău primejdios, deşi necesar. Dar trebuie să fie un avertisment că dacă vigilenţa noastră scade şi dacă, pe măsură ce investim statul cu mai multă putere prin „planificare" intervenţionistă, nu întărim în acelaşi timp **instituţiile** noastre democratice, s-ar putea să ne pierdem libertatea, ki" odată cu pierderea libertăţii, tot restul e pierdut, inclusiv „planificarea". Căci de ce s-ar mai sinchisi cineva de înfăptuirea planurilor destinate bunăstării poporului dacă poporul n-are puterea de a le impune? Numai libertatea poate asigura siguranţa.

Vedem astfel că există nu numai un paradox al libertăţii, ci şi unul al planificării de stat. Planificarea

excesivă, investirea statului cu prea multă putere duce la pierderea libertăţii, ceea ce înseamnă şi sfârşitul planificării.

Astfel de consideraţii ne readuc la pledoaria pe care am dezvoltat-o mai înainte în favoarea metodelor graduale de inginerie socială şi împotriva metodelor utopice sau holiste. Şi ne readuc, de asemenea, la cerinţa, formulată acolo, de a gândi măsuri pentru combaterea unor rele concrete, şi nu măsuri de statornicire a unui bine ideal. Intervenţia statului trebuie limitată la ceea ce e realmente necesar pentru apărarea libertăţii.

Nu este însă suficient să se spună că soluţia noastră trebuie să fie una minimală; că trebuie să fie precaută; că nu trebuie să investim statul cu mai multă putere decât este necesar pentru apărarea libertăţii. Aceste remarci pot să ridice probleme, dar nu arată drumul spre o soluţie. Se prea poate, de altfel, să nici nu existe vreo soluţie, iar dobândirea de noi puteri economice de către stat – puteri ce, în comparaţie cu cele ale cetăţenilor, sunt totdeauna primejdios de mari – să-l facă irezistibil. Deocamdată noi n-am arătat nici că libertatea poate fi păstrată, şi nici în ce fel.

CAPITOLUL 17: SISTEMUL JURIDIC ŞI SISTEMUL SOCIAL 145

În această situaţie ar putea fi util să ne amintim de consideraţiile făcute în capitolul 7 privitor la problema controlului puterii politice şi la paradoxul libertăţii.

VII

Am trasat acolo distincţia importantă dintre persoane şi instituţii. Şi am relevat că în timp ce o problemă politică curentă poate să reclame o soluţie personală, orice politică pe termen lung – şi în special orice politică democratică pe termen lung – trebuie gândită în termeni de instituţii impersonale. În particular, am relevat că problema controlului asupra guvernanţilor şi a îngrădirii puterilor lor este în principal o problemă instituţională – pe scurt, este problema conceperii unor instituţii capabile să împiedice până şi nişte răi guvernanţi să aducă prea multe prejudicii.

Consideraţii similare se pot face în problema controlului asupra puterii economice a statului. Lucrul de care trebuie să ne ferim este creşterea puterii guvernanţilor. Trebuie să ne punem la adăpost de arbitrarul persoanelor. Anume tipuri de instituţii pot să confere unei persoane puteri arbitrare; alte tipuri însă vor refuza acelei persoane asemenea puteri.

Dacă privim din acest punct de vedere legislaţia actuală a muncii, vom găsi în ea ambele tipuri de instituţii. Multe din prevederile ei adaugă foarte puţină putere organelor executive ale statului. Este, desigur, în principiu posibil ca legile împotriva muncii copiilor, de exemplu, să fie abuziv folosite de un funcţionar public pentru a intimida şi domina pe un cetăţean nevinovat. Dar asemenea pericole nu par deloc grave în comparaţie cu cele inerente unei legislaţii ce conferă guvernanţilor puteri discreţionare, cum este, de pildă, aceea de a dirija forţa de muncă.28 Tot aşa, o lege ce prevede ca, dacă un cetăţean nu-şi foloseşte în mod adecvat proprietatea, aceasta să-i fie confiscată este incomparabil mai puţin periculoasă decât o lege ce dă guvernanţilor sau slujbaşilor statului puteri discreţionare de a rechiziţiona proprietăţile cetăţenilor.

Ajungem astfel să facem distincţie între două metode total diferite29 de realizare a intervenţiei statului. Prima constă în elaborarea unui „cadru juridic” de instituţii protectoare (legi ce limitează puterile proprietarului unui animal sau ale unui proprietar de pământ, spre exemplu). Cea de a doua constă în a împuternici organele

I

statului să acţioneze – între anumite limite – aşa cum găsesc ele de cuviinţă în vederea atingerii obiectivelor stabilite pentru moment de către cei ce guvernează. Am putea descrie prima procedură drept intervenţie „instituţională” sau „indirectă”, iar pe cea de a doua drept intervenţie „personală” sau „directă”. (Există, bineînţeles, şi cazuri intermediare.)

Nu încape nicio îndoială, din punctul de vedere al controlului democratic, care din cele două metode este preferabilă. Politica ce se recomandă de la sine pentru orice intervenţie democratică este de a se folosi ori de câte ori este posibil de prima metodă, restrângând folosirea celei de a doua la cazurile pentru care prima este inadecvată. (Asemenea cazuri există. Exemplul clasic este în Anglia bugetul – expresie a dorinţei ministrului de finanţe şi a simţului său de echitate şi dreptate. Şi este în principiu posibil, deşi extrem de indezirabil, să se dovedească necesar ca şi o măsură de contracarare a crizelor economice să aibă un caracter similar.)

Din punctul de vedere al ingineriei sociale graduale, deosebirea dintre cele două metode este de foarte mare însemnătate. Numai prima metodă, cea instituţională, face posibilă efectuarea de ajustări în lumina disc iţiei şi a experienţei. Numai ea face posibilă aplicarea metodei încercărilor şi erorilor la acţiunile noastre politice. Este o metodă aplicabilă pe termen lung; totuşi cadrul juridic permanent poate fi schimbat încetul cu încetul, ţinând seama de eventualitatea unor consecinţe neprevăzute sau nedorite, de schimbările intervenite în alte părţi ale lui etc. Numai această metodă ne permite să aflăm, prin experienţă şi analiză, ce am realizat în fapt atunci când am intervenit avândân minte un anumit scop. Deciziile discreţionare ale guvernanţilor sau ale funcţionarilor publici ies din perirr etrul acestor metode raţionale. Ele sunt decizii pe termen scurt, tranztorii, schimbătoare de la o zi la alta sau, în cel mai bun caz, de la un an la altul. De regulă (bugetul fiind marea excepţie) ele nici nu pot fi măcar discutate public, atât pentru că lipseşte informaţia necesară, cât şi pentru că principiile după care a fost luată decizia sunt obscure. Dacă asemenea principii în genere există, ele de obicei nu sunt instituţionalizate, ci fac parte dintr-o tradiţie departamentală internă.

Dar nu numai în acest sens poate fi numită raţională prima metodă, şi iraţională cea de a doua. Ele pot fi calificate aşa şi într-un sens total diferit şi extrem de

important. Cadrul juridic poate fi

cunoscut şi înţeles de către cetăţeanul individual; şi trebuie astfel formulat, încât să fie inteligibil. Funcţionarea sa este previzibilă. El introduce un factor de certitudine şi siguranţă în viaţa socială. Când suferă modificări, se pot acorda, pe timpul unei perioade de tranziţie, despăgubiri acelor indivizi care şi-au făcut planurile mizând pe constanţa lui.

Dimpotrivă, metoda intervenţiei personale nu poate să nu introducă în viaţa socială un element crescând de imprevizibilitate, alimentând prin aceasta sentimentul că viaţa socială este iraţională şi nesigură. O dată acceptată ca metodă, folosirea puterilor discreţionare e susceptibilă de amplificare rapidă, fiindcă se vor dovedi necesare ajustări, iar ajustările la deciziile discreţionare pe termen scurt nu prea pot fi realizate cu mijloace instituţionale. Această tendinţă va spori inevitabil iraţionalitatea sistemului, creând multora impresia că din culise acţionează forţe ascunse şi predispunându-i astfel să îmbrăţişeze teoria conspiraţională a societăţii, cu toate consecinţele ei – prigoana ereticilor şi ostilitatea naţională, socială şi de clasă.

În ciuda tuturor acestor considerente, politica firească de a prefera oriunde e posibil metoda instituţională este departe de a fi general acceptată. Presupun că există două motive ale neacceptării ei. Unul e că este nevoie de o anumită detaşare pentru a aborda obiectivul pe termen lung al reelaborării „cadrului juridic”. Guvernele însă vieţuiesc de azi pe mâine, iar puterile discreţionare se potrivesc cu acest stil de viaţă, nemaipunând la socoteală faptul că guvernanţilor le plac aceste puteri şi pentru felul cum sunt ele în sine. Cel mai important motiv este însă, neîndoielnic, neînţelegerea semnificaţiei deosebirii dintre cele două metode. Calea spre înţelegerea ei este barată de discipolii lui Platon, Hegel şi Marx. Ei nu vor pricepe niciodată că vechea

întrebare „Cine trebuie să fie guvernanţii?” se cere înlocuită de întrebarea mai realistă „Cum pot fi ţinuţi guvernanţii sub control?”

VIII

Dacă ne uităm retrospectiv la teoria lui Marx privind neputinţa politicului şi puterea forţelor istorice, trebuie să recunoaştem că ea se prezintă ca un edificiu impunător. Ea este rezultatul direct al metodei lui sociologice; al istoricismului său economic, al doctrinei că dezvoltarea sistemului economic, sau a metabolismului omului.

determină dezvoltarea socială şi politică a acestuia. Experienţa epocii sale, indignarea lui umanitară şi nevoia sa de a aduce celor năpăstuiţi consolarea unei profeţii, speranţa sau chiar certitudinea că vor învinge, toate acestea sunt reunite într-un grandios sistem filosofic, comparabil cu sistemele holiste ale lui Platon şi Hegel, sau chiar superior acestora. Numai întâmplării ca Marx n-a fost un reacţionar i se datorează faptul că istoria filosofiei îi acordă atât de puţină atenţie şi îl consideră în principal drept un propagandist. Un recenzent al *Capitalului* a scris: „La prima vedere… Marx este filosoful cel mai ideslist, şi anume în sensul german, adică în sensul rău al cuvântului. În fapt însă el este infinit mai realist decât toţi predecesorii săi…” 30 Acest recenzent a pus punctul pe., i”. Marx a fost ultimul dintre constructorii de mari sisteme holiste. Trebuie să lăsăm lucrurile aşa şi să nu oferim în locul sistemului său un alt Mare Sistem. Nu de holism avem nevoie; ci de inginerie socială graduală. Cu aceasta închei analiza critică a filosofiei *metodei* preconizată de Marx pentru ştiinţa socială, a determinismului său economic ca şi a istoricismului său profetic. Testul final pentru o metodă trebuie să-l reprezinte, însă, rezultatele ei practice. Voi proceda, de aceea, în continuare, la o examinare detaliată a principalului rezultat al metodei sale – profeţia înfăptuirii iminente a societăţii fără clase.

PROFEŢIA LUI MARX

Capitolul 18

Trecerea la socialism

I

Istoricismul economic este metoda aplicată de Marx în analiza schimbărilor iminente din societatea noastră. În viziunea sa, fiecare sistem social în parte se autodistruge în mod inevitabil, din simplul motiv că în mod necesar creează forţele care produc următoarea perioadă istorică. O analiză suficient de pătrunzătoare a sistemului feudal, întreprinsă cu puţin înainte de revoluţia industrială, ar fi putut conduce la descoperirea forţelor ce se pregăteau să distrugă feudalismul şi la predicţia celor mai importante caracteristici ale perioadei ce avea să urmeze – capitalismul. În mod similar, analiza dezvoltării capitalismului ne-ar putea permite să recunoaştem forţele ce lucrează la nimicirea lui şi să prezicem cele mai importante caracteristici ale noii perioade istorice ce ne stă în faţă. Căci nu există vreun motiv de a crede că, dintre toate sistemele sociale, capitalismul va dăinui veşnic. Dimpotrivă, condiţiile materiale de producţie şi, odată cu ele, modurile de viaţă ale oamenilor, n-au cunoscut niciodată schimbări atât de rapide ca în condiţiile capitalismului. Schimbându-şi astfel propriile temelii, capitalismul nu poate să nu se transforme el însuşi şi să nu producă o nouă perioadă în istoria omenirii.

Potrivit metodei lui Marx, despre ale cărei principii am discutat în cele de mai sus, forţele fundamentale sau esenţiale[1] care vor nimici sau transforma capitalismul trebuie căutate în evoluţia mijloacelor materiale de producţie. O dată descoperite aceste forţe fundamentale, se poate urmări influenţa lor asupra relaţiilor sociale dintre clase, ca şi asupra sistemelor juridic şi politic.

Analiza forţelor economice fundamentale şi a tendinţelor istorice de aittosuprimare ale perioadei numită de el „capitalism” a fost

Întreprinsă de Marx în *Capitalul,* marea operă a vieţii sale. Perioada istorică şi sistemul economic studiate în această lucrare au fost cele din Europa occidentală şi în special din Anglia, de pe la mijlocul secolului al optsprezecelea până la 1867 (anul primei ediţii a *Capitalului).* „Scopul final al operei mele", după cum a explicat Marx în prefaţa sa2, era „de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne", spre a-i putea profetiza sfârşitul. Un al doilea scop era 3 critica apologeţilor capitalismului, a economiştilor care prezentau legile modului de producţie capitalist ca şi cum ar fi fost nişte legi inexorabile ale naturii, declarând împreună cu Burke: „Legile comerţului sunt legile naturii şi deci legile lui Dumnezeu". Marx opunea acestor legi pretins inexorabile pe cele considerate de el singurele legi inexorabile ale societăţii, şi anume legile ei de dezvoltare; şi se străduia să arate că ceea ce economiştii declarau a fi legi eterne şi imuabile nu sunt în realitate decât simple regularităţi temporare, sortite să dispară împreună cu capitalismul însuşi.

Profeţia istorică a lui Marx poate fi descrisă ca o argumentare bine închegată. *Capitalul* însă dezvoltă numai ceea ce eu voi numi „primul pas" al acestei argumentări, analiza forţelor economice fundamentale ale capitalismului şi a influenţei lor asupra relaţiilor dintre clase. „Pasul al doilea", care conduce la concluzia inevitabilităţii revoluţiei sociale, şi „pasul al treilea", care duce la predicţia apariţiei societăţii fără clase, adică socialiste, sunt doar schiţaţi. În capitolul de faţă, voi explica întâi mai clar ceea ce am numit cei trei paşi ai argumentării lui Marx, iar apoi voi discuta în detaliu cel de-al treilea dintre aceşti paşi. În următoarele două capitole voi discuta despre al doilea pas şi despre primul. Inversarea în acest fel a ordinii paşilor se dovedeşte a fi propice pentru o discuţie critică detaliată: avantajul rezidă în faptul că aşa este mai uşor să asumăm, fără a-l pune la îndoială, adevărul premiselor fiecărui pas al argumentării şi să ne concentrăm exclusiv asupra întrebării dacă concluzia la care se ajunge în acest pas

particular decurge din premisele lui. Iată acum cei trei paşi.

În *primul pas* al argumentării sale Marx analizează metoda producţiei capitaliste. El descoperă că există o tendinţă de *creştere a productivităţii* muncii, legată de perfecţionări tehnice ca şi de ceea ce el numeşte *acumularea* creşeândă a mijloacelor de producţie. Pornind de aici. raţionamentul îl conduce la concluzia că în sfera relaţiilor sociale dintre clase această tendinţă duce cu necesitate la

acumularea a tot mai multe bogăţii în mâini tot mai puţine; altfel spus, se ajunge la concluzia că există o tendinţă de creştere a *bogăţiei* şi a *sărăciei;* a bogăţiei clasei dominante, care este burghezia, şi a sărăciei clasei dominate, care este muncitorimea. Despre acest prim pas vom discuta în capitolul 20 („Capitalismul şi sfârşitul său").

În *pasul al doilea,* rezultatul primului pas este considerat dat. Din el sunt trase două concluzii; prima, că toate clasele cu excepţia unei burghezii dominante, numeric restrânse, şi a unei numeroase clase muncitoare exploatate, urmează să dispară sau să devină insignifiante; şi a doua, că tensiunea creşeândă dintre aceste două clase duce cu necesitate la o *revoluţie socială.* Acest pas va fi analizat în capitolul 19 („Revoluţia socială").

În cel *de-al treilea pas* al argumentării, concluziile pasului al doilea sunt, la rândul lor, considerate ca date; iar concluzia finală la care se ajunge este că, după victoria muncitorilor asupra burgheziei, va apărea o societate formată dintr-o singură clasă, deci o societate nedivizată în clase, o societate fără exploatare: este vorba de *socialism.*

II

Trec acum la *discutarea pasului al treilea,* a profeţiei finale privind trecerea la socialism.

Principalele premise ale acestui pas, pe care în capitolul următor le vom critica, dar aici le considerăm ca date, sunt următoarele: dezvoltarea capitalismului a dus la

eliminarea tuturor claselor în afară de două – o burghezie puţin numeroasă şi un imens proletariat; iar creşterea sărăciei a silit proletariatul să se revolte împotriva exploatatorilor săi. Concluziile sunt, întâi, că în mod necesar muncitorii câştigă lupta, şi al doilea că, prin eliminarea burgheziei, ei trebuie să statornicească o societate fără clase, întrucât nu rămâne decât o singură clasă.

În ceea ce priveşte prima concluzie, sunt gata să admit că ea decurge din premisele menţionate (în conjuncţie cu alte câteva premise, de importanţă minoră, pe care nu este necesar să le aducem în discuţie). Burghezia nu este doar puţină la număr, dar existenţa ei fizică, „metabolismul" ei, depinde de proletariat. Exploatatorul, trântorul, moare de foame în lipsa celor exploataţi; în orice caz, dacă el i-ar distruge pe cei exploataţi, ar lua sfârşit în acelaşi timp şi existenţa lui de trântor. Aşadar, el nu poate să învingă; poate doar.

În cel mai bun caz, să opună o rezistenţă îndelungată. Muncitorul, pe de altă parte, nu depinde, în ce priveşte subzistenţa sa materială, de exploatator; o dată ce muncitorul s-a revoltat şi a decis să conteste ordinea existentă, exploatatorul nu mai are nicio funcţie esenţială. Muncitorul îşi poate nimici duşmanul de clasă fără a primejdui prin aceasta propria sa existenţă. Ca atare, confruntarea se poate solda cu un singur rezultat: dispariţia burgheziei.

Dar decurge oare şi cea de a doua concluzie? Să fie adevărat că victoria muncitorilor duce neapărat la o societate fără clase? Eu unul nu gândesc aşa. Din faptul că din două clase rămâne numai una nu decurge că va fi o societate fără clase. *Clasele nu sunt nicioma indivizilor,* chiar dacă admitem că ele se comportă aproape la fel ca indivizii atâta timp cât există *două* clase încleştate într-o

bătălie. Potrivit analizei lui Marx însuşi, unitatea sau solidaritatea unei clase ţine de conştiinţa ei de clasă4, care la rândul său este într-o foarte mare măsură un produs al luptei de clasă. Nu există absolut niciun motiv ca indivizii ce alcătuiesc proletariatul să-şi păstreze unitatea de clasă o dată ce a încetat presiunea luptei împotriva duşmanului de clasă comun. Orice conflict de interese latent va tinde acum să dezbine în noi clase proletariatul odinioară unit şi să se dezvolte într-o nouă luptă de clasă. (Principiile dialecticii ar sugera că în curând se va dezvolta o nouă antiteză, un nou antagonism de clasă. Numai că, firește, dialectica e destul de vagă şi de adaptabilă, astfel încât să explice absolut orice, prin urmare şi societatea fără clase, ca pe o sinteză dialectic necesară a unei dezvoltări antitetice5.)

Evoluţia cea mai probabilă va consta, firește, în aceea că oamenii aflaţi efectiv la putere în momentul victoriei – aceia dintre liderii revoluţionari care vor fi supravieţuit luptei pentru putere şi diverselor epurări, împreună cu echipele lor – vor forma o *Nouă Clasă: noua clasă dominantă a noii societăţi,* un fel de nouă aristocraţie sau birocraţie6; şi e extrem de probabil că vor încerca să ascundă acest fapt. Iar modul cel mai convenabil de a face acest lucru va fi să păstreze cât mai mult cu putinţă din ideologia revoluţionară, profitând de aceste sentimente în loc să-şi irosească timpul în eforturi zadarnice de a le nimici (conform sfatului dat de Pareto tuturor conducătorilor). Şi pare destul de probabil că se vor pricepe să se folosească din plin de ideologia revoluţionară dacă în acelaşi timp exploatează teama faţă de mişcările contrarevoluţionare, în felul acesta, ideologia revoluţionară le va servi pentru scopuri apologetice: le va servi atât pentru a justifica modul în care se folosesc de putere, cât şi ca mijloc de stabilizare a acesteia; pe scurt, ca un nou „opiu pentru popor”. Cam aşa este probabil să se petreacă lucrurile, potrivit premiselor de la care porneşte Marx însuşi. Dar eu nu mi-am propus aici să fac profeţii istorice (sau să interpretez istoria trecută a

diferitelor revoluţii). Vreau doar să arăt că concluzia lui Marx, profeţia sa privind apariţia unei societăţi fără clase, nu decurge din aceste premise. Cel de-al treilea pas al raţionamentului lui Marx trebuie, aşadar, declarat neconcludent.

Mai mult de atât eu nu susţin. În particular, nu cred că e posibil să profetizăm că socialismul nu va veni, ori să spunem că premisele raţionamentului lui Marx fac foarte improbabilă instaurarea socialismului. Este posibil, de exemplu, ca lupta îndelungată sau entuziasmul victoriei să contribuie la un sentiment de solidaritate suficient de puternic pentru a dăinui până la statornicirea unor legi care să împiedice exploatarea şi abuzul de putere. (Formarea de instituţii destinate controlului democratic al cârmuitorilor reprezintă singura garanţie a desfiinţării exploatării.) Şansele de întemeiere a unei asemenea societăţi vor depinde, după opinia mea, foarte mult de ataşamentul muncitorilor faţă de ideile socialismului şi libertăţii, ca opuse intereselor imediate ale clasei lor. Acestea sunt lucruri ce nu pot fi uşor anticipate; tot ce putem spune cu certitudine este că lupta de clasă ca atare nu generează totdeauna o solidaritate durabilă între cei oprimaţi. Există exemple de astfel de solidaritate şi puternic devotament faţă de cauza comună; dar există şi exemple de grupuri de muncitori ce-şi urmăresc interesele lor de grup particulare chiar dacă acestea se află în conflict făţiş cu interesele altor muncitori şi cu ideea solidarităţii celor oprimaţi. Exploatarea nu dispare neapărat odată cu burghezia, deoarece este pe deplin posibil ca anumite grupuri de muncitori să obţină privilegii echivalente cu exploatarea grupurilor mai puţin avantajate.7

Vedem astfel că o revoluţie proletară victorioasă poate fi urmată de o multitudine de evoluţii istorice diferite. Există în mod cert prea multe posibilităţi pentru aplicarea metodei profeţiei istorice. Şi în mod deosebit se cuvine subliniat că am proceda cât se poate de neştiinţific dacă am închide ochii la unele posibilităţi pentru că nu ne

plac. Gândirea partizană este. după toate aparenţele, ceva ce nu poate fi evitat. Dar ea nu trebuie confundată cu gândirea ştiinţifică. Şi mai trebuie să recunoaştem că profeţia pretins ştiinţifică oferă

pentru un mare număr de oameni o formă de evadare. Ea le oferă o evadare din responsabilităţile noastre actuale şi de refugiere într-un viitor paradis; şi oferă un complement potrivit al acestui paradis punând un accent exagerat pe neajutorarea individului în faţa a ceea ce ea descrie drept forţe economice demonice şi covârşitoare ale prezentului.

II

Dacă vom privi acum ceva mai îndeaproape aceste forţe şi sistemul nostru economic actual, vom vedea că experienţa vine în sprijinul criticii noastre teoretice. Trebuie să ne ferim însă de o interpretare eronată a experienţei prin prisma prejudecăţii marxiste că „socialismul" sau „comunismul" ar fi unica alternativă şi unicul succesor posibil al „capitalismului". Nici Marx şi nici altcineva n-a dovedit vreodată că socialismul în sensul de societate **fără** clase, de „asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturor a „*, ar fi singura alternativă posibilă la exploatarea nemiloasă prezentă în sistemul economic pe care el l-a descris pentru prima dată cu un secol în urmă (1845) şi pe care l-a numit „capitalism" 9. Într-adevăr, dacă cineva ar încerca să demonstreze că socialismul e singurul succesor posibil al „capitalismului" neîngrădit al lui Marx. i-am putea opune pur şi simplu, ca dezminţire, faptele istorice. Căci *hissez*-fa/re-ul a dispărut de pe faţa Pământului, însă nu a fost înlocuit printr-un sistem socialist sau comunist în înţelesul lui Marx. Numai în şesimea rusească a planetei găsim un sistem economic

unde, în conformitate cu profeţia lui Marx, mijloacele de producţie se află în proprietatea statului, a cărui putere politică însă, contrar profeţiei lui Marx. nu vădeşte nicidecum că ar tinde să dispară treptat. Dar peste tot în lume puterea politică organizată a început să îndeplinească ample funcţii economice. *Capitalismul neîngrădit* a cedat locul unei noi perioade istorice, propriei noastre perioade de *intervenţionism* politic, de ingerinţă economică a statului. Intervenţionismul a îmbrăcat o varietate de forme. Există varianta rusească; există forma fascistă de totalitarism; şi există intervenţionismul democratic din Anglia, din Statele Unite şi din „democraţiile mai mici". În frunte cu Suedia10, unde tehnologia intervenţiei democratice a atins nivelul cel mai înalt de până acum.

Evoluţia care a condus la această intervenţie a început încă din timpul **lui** Marx, cu legislaţia industrială britanică. Ea a făcut primele progrese decisive odată cu introducerea săptămânii de lucru de 48 de ore, iar mai apoi cu introducerea asigurării de şomaj şi a altor forme de asigurări sociale. Că e totalmente absurd să fie identificat sistemul economic al democraţiilor moderne cu sistemul pe care Marx îl numea „capitalism" se poate vedea numaidecât dacă îl privim în comparaţie cu programul său în zece puncte al revoluţiei comuniste. Dacă lăsăm de o parte punctele de mică însemnătate ale acestui program (de exemplu. „4. Confiscarea proprietăţii tuturor emigranţilor şi rebelilor"), putem spune că în statele democratice majoritatea acestor puncte au fost puse în practică, fie complet, fie într-o măsură considerabilă; iar odată cu ele, au fost făcuţi numeroşi paşi mai importanţi, la care Marx nici nu s-a gândit vreodată, în direcţia securităţii sociale. Menţionez doar următoarele puncte din programul său: 2. Impozit cu puternic caracter progresiv. (S-a realizat.) 3. Desfiinţarea dreptului de moştenire. (Realizată în mare parte. Este cel puţin îndoielnic că ar fi de dorit să se facă mai mult în acest sens.) 6. Controlul centralizat al statului asupra tuturor mijloacelor de

transport şi comunicaţii. (Din raţiuni militare lucrul acesta a fost realizat în Europa Centrală înaintea războiului din 1914, fără ca rezultatele să fi fost prea benefice. Măsura a fost tradusă în viaţă şi de majoritatea statelor democratice mici.) 7. Sporirea numărului şi a mărimii fabricilor de stat şi a uneltelor de producţie aflate în proprietatea acestuia... (S-a realizat în statele democratice mici: dacă rezultatul e totdeauna favorabil este o chestiune cel puţin îndoielnică.) 10. Învăţământ gratuit pentru toţi copiii în şcoli publice (adică de stat). Interzicerea muncii în fabrici a copiilor, sub actuala ei formă... (Prima revendicare este realizată în statele democratice mici, iar într-o anumită măsură practic pretutindeni; cea de a doua a fost satisfăcută cu prisosinţă.)

Un număr de puncte din programul lui Marx11 (de exemplu, „1. Abolirea oricărei proprietăţi asupra pământului") n-au fost înfăptuite în ţările democratice. Din acest motiv marxiştii susţin pe bună dreptate că în aceste ţări nu a fost instaurat „socialismul". Dar dacă ei trag de aici concluzia că aceste ţări sunt încă ţări „capitaliste" în sensul lui Marx, atunci nu fac decât să dea în vileag caracterul dogmatic al presupoziţiei lor că nu există nicio altă alternativă. De

unde se vede cum cineva poate fi orbit de falsa splendoare a unui sistem preconceput. Marxismul e nu numai o proastă călăuză spre viitor, dar îi face, pe deasupra, incapabili pe adepţii săi să vadă ceea ce se petrece sub ochii lor, în propria lor perioadă istorică, uneori chiar cu concursul lor.

IV

S-ar putea însă pune întrebarea dacă această critică pledează în vreun fel împotriva metodei ca atare a profeţiei istorice ample. N-am putea oare, în principiu, să întărim în

aşa fel premisele raţionamentului profetic, încât să obţinem o concluzie valabilă? Fireşte că am putea. Oricând este posibil să obţinem orice concluzie dorim, cu condiţia doar de a face suficient de puternice premisele de la care pornim. Situaţia este însă de aşa natură, încât, pentru aproape orice profeţie istorică amplă, ar trebui să facem asemenea presupoziţii cu privire la factorii morali şi de altă natură din categoria celor numiţi de Marx „ideologici", pe care în niciun chip nu le-am putea reduce la factorii economici. Marx ar fi fost însă primul care ar fi taxat acest procedeu ca profund neştiinţific. Întreaga sa metodă de a profetiza depinde de teza că influenţele ideologice nu trebuie tratate ca nişte elemente independente şi impredictibile. ele fiind reductibile la condiţiile economice, dependente de acestea şi, ca atare, predictibile.

Uneori până şi anumiţi marxişti neortodocşi admit că instaurarea socialismului nu e numai o chestiune de dezvoltare istorică: teza lui Marx că „noi putem scurta şi *aşvsc.* durerile facerii" legate de trecerea la socialism e destul de vaga pentru a putea fi interpretată în sensul că o politică greşită poate întârzia chiar cu secole întregi apariţia socialismului, în timp ce o politică judicioasă ar scurta la minimum acest interval. O asemenea interpretare face posibil chiar şi pentru marxişti să admită că va depinde în mare măsură de noi înşine dacă rezultatul unei revoluţii va fi sau nu o societate socialistă; va depinde, adică, de scopurile noastre, de devotamentul şi sinceritatea noastră, ca şi de inteligenţa noastră, cu alte cuvinte, de factori morali sau „ideologici". Profeţia lui Marx, ar putea ei să adauge, e o mare sursă de încurajare morală, capabilă, ca atare, să stimuleze dezvoltarea socialismului. Ceea ce Marx vrea, de fapt, să arate este că există numai două posibilităţi:

ori să dăinuie pe veci o lume îngrozitoare, ori să ia naştere curând o lume mai bună; iar prima din aceste două alternative abia dacă merită luată serios în considerare. Aşadar, profeţia lui Marx e pe deplin îndreptăţită. Căci, cu cât oamenii înţeleg mai clar că pot realiza cea de a doua

alternativă, cu atât mai sigur vor face un salt decisiv de la capitalism la socialism; o profeţie mai precisă, însă, nu se poate face.

Acesta e un raţionament care admite influenţa unor factori morali şi ideologici ireductibili asupra mersului istoriei, iar odată cu aceasta, inaplicabilitatea metodei marxiste. Referitor la acea parte a raţionamentului care încearcă să apere marxismul, trebuie să repetăm că nimeni n-a dovedit vreodată că există numai două posibilităţi, „capitalismul" şi „socialismul". Cu ideea că nu trebuie să ne pierdem timpul cu eventualitatea perpetuării unei lumi foarte nesatisfăcătoare, sunt perfect de acord. Dar alternativa nu trebuie să fie neapărat preconizarea profetizatei naşteri a unei lumi mai bune sau stimularea naşterii ei, prin propagandă sau prin alte mijloace iraţionale, eventual chiar prin violenţă. O alternativă poate fi, de exemplu, dezvoltarea unei tehnologii pentru ameliorarea imediată a lumii în care trăim, dezvoltarea unei metode de inginerie graduală. de intervenţie democratică.12 Marxiştii vor susţine, desigur, că acest mod de intervenţie este imposibil, deoarece istoria nu poate fi făcută după planuri raţionale de ameliorare a lumii. Dar această teorie are consecinţe cât se poate de stranii. Căci dacă lucrurile nu pot fi ameliorate prin folosirea raţiunii, atunci ar fi cu adevărat un miracol istoric sau politic dacă puterile iraţionale ale istoriei ar produce prin ele însele o lume mai bună şi mai raţională.13

Suntem astfel aduşi înapoi la punctul de vedere după care factorii morali şi alţi factori ideologici ce nu intră în sfera profeţiei ştiinţifice exercită o influenţă profundă asupra cursului istoriei. Unul din aceşti factori impredictibili este tocmai influenţa tehnologiei sociale şi a intervenţiei politice în chestiuni economice. Tehnologul social şi practicantul ingineriei sociale graduale pot proiecta edificarea de noi instituţii sau transformarea celor vechi: ei pot să planifice chiar şi căile şi mijloacele de efectuare a acestor schimbări. Prin aceasta totuşi „istoria" nu devine mai predictibilă. Deoarece ei nu planifică pentru

ansamblul societăţii şi nici nu ştiu dacă planurile lor vor fi înfăptuite; în fapt, aceste planuri nu vor fi mai niciodată înfăptuite fără mari modificări, în parte pentru că experienţa noastră

se îmbogăţeşte în timpul construcţiei, în parte pentru că suntem nevoiţi să facem compromisuri.14 Marx avea, aşadar, dreptate când insista că, jstoria" nu poate fi planificată pe hârtie. *Instituţiile,* însă, pot să fie planificate: şi sunt. Numai prin planificarea15, pas cu pas, a unor instituţii menite să salvgardeze libertatea, în special libertatea faţă de exploatare, putem spera să realizăm o lume mai bună.

VI

Pentru a evidenţia semnificaţia politică practică a teoriei istoriciste a lui Marx, îmi propun să ilustrez fiecare din cele trei capitole care se ocupă de cei trei paşi ai raţionamentului profetic prin câteva remarci privitoare la efectele profeţiei sale istorice asupra istoriei europene recente. Căci aceste efecte au fost ample graţie influenţei exercitate, în Europa centrală şi de est, de către cele două mari partide marxiste, comuniştii şi social-democraţii. Ambele aceste partide erau total nepregătite pentru o sarcină cum este cea de transformare a societăţii. Comuniştii ruşi, care s-au găsit primii în situaţia de a lua puterea, au mers înainte, total inconştienţi de gravele probleme şi de imensele sacrificii şi suferinţe ce aveau să urmeze. Social-democraţii din Europa centrală, cărora li s-a ivit şansa ceva mai târziu, au pregetat timp de mulţi ani în faţa responsabilităţilor pe care comuniştii şi le-au asumat fără ezitare. Ei aveau temeri, probabil justificate, că niciun alt popor în afara celui din Rusia, care îndurase sub ţarism cea mai sălbatică opresiune, n-ar fi consimţit să suporte suferinţele şi sacrificiile pe care i le-ar fi cerut revoluţia, războiul civil şi o lungă perioadă de experimentări, la început adesea neîncununate de succes. Pe lângă aceasta, în decursul perioadei critice dintre anii

1918 şi 1926, n-au putut avea nicio certitudine cu privire la rezultatul experimentului rusesc. Şi realmente, nu exista cu siguranţă nicio bază pentru a evalua perspectivele acestuia. Se poate spune că sciziunea dintre comuniştii şi social-democraţii din Europa centrală a fost o sciziune între acei marxişti care aveau o încredere iraţională în reuşita finală a experimentului rusesc şi cei care, în mod mai rezonabil, erau sceptici în privinţa lui. Folosind aici cuvintele „iraţională" şi „mai rezonabil", o fac aplicând propriile lor criterii, marxiste; căci potrivit marxismului, revoluţia proletară

ar fi trebuit să fie rezultatul final al industrializării, şi nu *vice-versa*[6]; şi ar fi trebuit să aibă loc mai întâi în ţările puternic industrializate, şi abia mult mai târziu în Rusia.[17]

Această remarcă nu trebuie interpretată însă ca o apărare a liderilor social-democraţi[18], a căror politică a fost în întregime determinată de profeţia marxistă, prin convingerea lor implicită că socialismul va veni în mod inevitabil. La aceşti lideri, convingerea menţionată se combina deseori cu un scepticism fără speranţă privitor la funcţiile şi sarcinile lor imediate şi la ceea ce avea să urmeze imediat.[19] Ei învăţaseră din marxism să-i organizeze pe muncitori şi să le inspire o credinţă de-a dreptul extraordinară în misiunea lor de eliberatori ai omenirii.[20] Erau însă incapabili să-i pregătească pentru realizarea făgăduinţelor lor. Învăţaseră bine manualele lor, ştiau totul despre „socialismul ştiinţific" şi mai ştiau că pregătirea de reţete pentru viitor înseamnă utopism neştiinţific. N-a ridiculizat oare Marx însuşi pe unul din discipolii lui Comte, care-l criticase în *Revue Pozitiviste* pentru faptul de a nu fi oferit programe practice? *„Revue Pozitiviste* din Paris – a scris Marx[21], persiflând – îmi reproşează, pe de o parte, că tratez economia politică în mod metafizic, iar pe de alta – ghiciţi ce! – că mă limitez la o simplă disecare critică a ceea ce e dat, în loc să dau reţete (comtiste?) pentru bucătăria ordinară a viitorului". Liderii marxişti aveau, aşadar, lucruri mai bune de făcut

decât saşi piardă vremea cu ceva de genul tehnologiei. Programul lor practic ce rezuma la „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!”. După ce proletarii din ţările lor s-au unit şi când s-a ivit prilejul de a-şi asuma responsabilitatea guvernării şi a punerii temeliilor pentru o lume mai bună, adică atunci când a venit timpul să acţioneze, ei i-au lăsat pe muncitori să se descurce cum ştiu. Liderii nu ştiau ce-i de făcut. Aşteptau făgăduita sinucidere a capitalismului. După inevitabila prăbuşire a acestuia, când lucrurile vor fi ajuns în degringoladă totală, când totul se va fi aflat în disoluţie, iar pentru ei riscul de a se discredita şi de a cădea în dizgraţie se va fi micşorat considerabil, atunci sperau ei să devină salvatorii omenirii. (Şi într-adevăr, nu trebuie să uităm că succesul comuniştilor în Rusia a devenit posibil, fără îndoială, în parte, graţie lucrurilor îngrozitoare ce s-au petrecut înainte ca ei să preia puterea.) Dar, pe când marea criză, pe care iniţial o salutaseră ca însemnând făgăduita

prăbuşire, îşi urma cursul, ei au început să-şi dea seama că muncitorilor începea să li se facă lehamite de a mai fi îndopaţi şi amăgiţi cu interpretări ale istoriei22; că nu era de-ajuns să le spui că potrivit infailibilului socialism ştiinţific al lui Marx, fascismul era în mod hotărât ultima haltă a capitalismului, înainte de prăbuşirea iminentă a acestuia. Masele năpăstuite nu se mai mulţumeau cu atât. Încetul cu încetul, liderii au început să înţeleagă consecinţele teribile ale politicii de expectativă şi de speranţă în marele miracol politic. Era însă prea târziu. Şansa fusese irosită.

Aceste consideraţii ale mele sunt foarte schematice. Dar ele oferă o idee despre consecinţele practice ale profeţiei lui Marx privind trecerea la socialism.

Capitolul 19

Revoluţia socială

Cea mai relevantă premisă a celui de-al doilea pas al raţionamentului profetic al lui Marx este ideea că în mod

necesar capitalismul duce la acumularea bogăţiei concomitent cu accentuarea sărăciei; la acumularea bogăţiei în mâinile burgheziei numericeşte tot mai puţine, şi la accentuarea sărăciei tot mai numeroasei clase muncitoare. Această supoziţie a lui Marx va fi criticată în capitolul următor; aici însă o vom lua ca atare. Concluziile trase din ea pot fi împărţite în două. Prima parte o constituie profeţia privind evoluţia *structurii de clasă* a capitalismului. Ea afirmă că toate clasele în afară de burghezie şi de proletariat, în special aşa-numitele clase mijlocii, urmează să dispară şi că, drept urmare a tensiunii din ce în ce mai mari dintre burghezie şi proletariat, unitatea şi conştiinţa de clasă a acestuia din urmă vor creşte. Partea a doua o constituie profeţia că această tensiune nu poate fi în niciun fel înlăturată şi că ea va duce la o *revoluţie socială* proletară.

Cred că niciuna din cele două concluzii nu decurge din premisă. Critica mea va fi, în linii mari, similară celei propuse în capitolul precedent; voi încerca, adică, să arăt că raţionamentul lui Marx nu ia în considerare un mare număr de evoluţii posibile.

I

Să examinăm imediat *prima concluzie,* profeţia că toate clasele urmează inevitabil să dispară sau să devină insignifiante, cu excepţia burgheziei şi a proletariatului, a cărui conştiinţă de clasă şi a cărui solidaritate urmează cu necesitate să crească. Trebuie admis că premisa, teoria lui Marx privind creşterea bogăţiei şi respectiv a sărăciei, face într-adevăr plauzibilă ideea dispariţiei unei anumite clase de mijloc, cea a capitaliştilor mai mărunţi şi a micii burghezii.

„Un capitalist răpune un număr mare de alţi capitalişti”, cum spune Marx1; iar cei astfel răpuşi pot într-adevăr să ajungă în situaţia de salariaţi, care pentru Marx

înseamnă acelaşi lucru cu proletarii. Această mişcare face parte din creşterea bogăţiei, înseamnă acumularea a tot mai mult capital şi concentrarea şi centralizarea lui în mâini tot mai puţine. O soartă asemănătoare este rezervată „păturilor inferioare ale stării de mijloc", cum spune Marx.2 „Micii industriaşi, micii negustori şi rentieri, meseriaşii şi ţăranii, toate aceste clase îngroaşă rândurile proletariatului, parte din cauză că micul lor capital, fiind insuficient pentru mari întreprinderi industriale, este înfrânt de concurenţa capitaliştilor mai mari, parte din cauză că îndemânarea lor profesională nu mai are aceeaşi valoare ca urmare a noilor metode de producţie. Astfel, proletariatul se recrutează din toate clasele populaţiei". Această descriere este cu siguranţă destul de exactă, îndeosebi în ce-i priveşte pe meseriaşi; după cum este adevărat şi că mulţi proletari provin din populaţia ţărănească.

Dar oricât de admirabile ar fi observaţiile lui Marx, tabloul e defectuos. Mişcarea investigată de el este o mişcare industrială; „capitalistul" său este capitalistul industrial, iar „proletarul" său este muncitorul industrial. Şi în pofida faptului că mulţi muncitori industriali provin din strămoşii ţărani, aceasta nu înseamnă că fermierii şi ţăranii, de exemplu, sunt reduşi treptat cu toţii la situaţia de muncitori industriali. Nici măcar muncitorii agricoli nu sunt în mod necesar uniţi cu cei industriali printr-un sentiment de solidaritate şi o conştiinţă de clasă comune. „Dispersarea muncitorilor agricoli pe mari întinderi – admite Marx3 – le frânge puterea de rezistenţă, pe când concentrarea capitalului în mâini mai puţine o măreşte pe a celor de la oraşe". * Din aceste tendinţe nu decurge nicidecum unificarea într-un întreg înzestrat cu conştiinţă de clasă. Ele arată mai degrabă că există cel puţin posibilitatea unei dezbinări şi că muncitorul agricol poate fi uneori prea dependent de stăpânul său, fermier sau ţăran, pentru a face cauză comună cu proletariatul industrial. Dar că în schimb fermierii şi ţăranii pot opta uşor să sprijine burghezia şi nu pe muncitori, e un lucru

menţionat de Marx însuşi 4; iar un program muncitoresc cum este cel din Manifest5, având ca primă revendicare „desfiinţarea oricărei proprietăţi asupra pământului”, nu pare de natură să contracareze această tendinţă.

— Traducerea este făcută după versiunea engleză folosită de Popper, caic în acest punct diferă sensibil de textul versiunii româneşti. (JV. *t.)*

De aici reiese cel puţin posibilitatea ca clasele de mijloc rurale să nu dispară, iar proletariatul rural să nu fuzioneze cu cel industrial. Dar asta nu este totul. Însăşi analiza lui Marx arată că pentru burghezie este de importanţă vitală să provoace dezbinare între salariaţi; şi după cum a sesizat el însuşi, lucrul acesta s-ar putea realiza pe cel puţin două căi. Una este crearea unei *noi* clase de mijloc, a unui grup privilegiat de salariaţi, care s-ar simţi superiori muncitorilor manuali6 şi în acelaşi timp dependenţi de bunăvoinţa patronilor. Cealaltă cale este folosirea păturii celei mai de jos a societăţii, numită de Marx „lumpen-proletariat”. Din rândurile acestuia, după cum a atras atenţia Marx, se recrutează infractorii, care se pot arăta dispuşi să se vândă duşmanului de clasă. Mizeria crescândă tinde cu necesitate, după cum admite Marx, să îngroaşe rândurile acestei pături, evoluţie ce nu poate fi de natură să contribuie la solidaritatea tuturor celor asupriţi.

Dar nici măcar solidaritatea clasei muncitorilor industriali nu este o consecinţă necesară a accentuării sărăciei. Putem fi de acord că accentuarea sărăciei poate genera rezistenţă şi că e chiar probabil să ducă la răbufniri de revoltă. Dar una din premisele raţionamentului pe care-l analizăm este că sărăcia nu poate fi diminuată înainte de câştigarea victoriei în revoluţia socială. Urmează de aici că muncitorii ce opun rezistenţă vor fi mereu înfrânţi în încercările lor sterile de a-şi îmbunătăţi soarta. O asemenea evoluţie nu duce în mod necesar la dezvoltarea conştiinţei de clasă a muncitorilor în sensul marxist7, adică în sensul de a fi mândri de clasa lor şi pătrunşi de misiunea acesteia; mai degrabă le-ar putea dezvolta conştiinţa de clasă în sensul de a-i face conştienţi de faptul

că aparţin unei armate înfrânte. Şi probabil că tocmai aşa se întâmplă, dacă muncitorii nu sorb tărie din certitudinea că numărul lor, ca şi puterea lor economică potenţială, continuă să crească. Lucrurile ar putea sta aşa dacă, după cum a prezis Marx, toate clasele, afară de proletariat şi de burghezie, ar tinde să dispară. Întrucât însă, după cum am văzut, nu există nicio neesitate ca această profeţie să se adeverească, este posibil ca solidaritatea chiar şi a muncitorilor industriali să fie subminată din pricina defetismului.

Astfel, în opoziţie cu profeţia lui Marx, care pretinde că ar exista o evoluţie necesară spre o împărţire netă a societăţii în două clase, constatăm că, potrivit propriilor sale presupoziţii, există posibilitatea dezvoltării următoarei structuri de clasă: 1) burghezia, 2) marii

proprietari funciari, 3) alţi proprietari funciari, 4) muncitori rurali 5) o nouă clasă de mijloc, 6) muncitorii industriali, 7) lumpen-prole-tariatul. (Fireşte că ar putea să se dezvolte şi orice altă combinaţie a acestor clase.) Şi mai constatăm, în plus, că o atare evoluţie ar putea să submineze unitatea categoriei 6).

Putem spune, prin urmare, că prima concluzie a celui de-al doilea pas al raţionamentului lui Marx nu decurge. Dar, la fel ca în critica pe care am făcut-o celui de-al treilea pas, trebuie şi aici să spun că n-am intenţia să înlocuiesc profeţia lui Marx cu o alta. Nu afirm că profeţia sa nu se poate adeveri sau că se vor realiza evoluţiile alternative descrise de mine. Afirm doar că este posibil să se realizeze. (De altfel, această posibilitate e greu să fie negată de membrii aripilor marxiste radicale, care nu pregetă să recurgă la acuzaţiile de trădare, mituire şi insuficientă solidaritate de clasă când sunt puşi în situaţia să explice evoluţii ce nu se conformează profeţiei.) Că asemenea lucruri se pot întâmpla trebuie să fie clar pentru oricine a urmărit evoluţia ce a dus la fascism, în care toate posibilităţile menţionate de mine au avut câte un rol. Dar

chiar simpla posibilitate este suficientă pentru a anula prima concluzie trasă în pasul al doilea al raţionamentului lui Marx.

Aceasta, firește, afectează cea de *a doua concluzie,* cea privind iminenţa revoluţiei sociale. Dar înainte de a trece la critica modului în care se ajunge la această profeţie, este necesar să ne oprim ceva mai pe larg asupra rolului jucat de ea în cadrul întregului raţionament, ca şi asupra modului în care Marx foloseşte termenul „revoluţie socială".

II

La prima vedere pare destul de clar ce avea în vedere Marx vorbind de *revoluţie socială.* „Revoluţia socială a proletariatului" este la el un *concept istoric.* Acest concept semnifică o tranziţie mai mult sau mai puţin rapidă de la perioada istorică a capitalismului la cea a socialismului. Cu alte cuvinte, el desemnează o perioadă de tranziţie în lupta dintre cele două clase principale, până la victoria finală a muncitorilor. Când a fost întrebat dacă termenul „revoluţie socială" implică un război civil violent între cele două clase, Marx a răspuns8 că nu neapărat, dar a adăugat totuşi că şansele evitării

războiului civil nu sunt, din păcate, prea mari. Ar mai fi putut adăuga şi că, din punctul de vedere al profeţiei istorice, chestiunea, deşi s-ar putea să nu fie cu totul irelevantă, este oricum de importanţă secundară. Viaţa socială este violentă, insistă marxismul, iar războiul de clasă face victime în fiecare zi.9 Ceea ce contează cu adevărat este rezultatul, socialismul. Atingerea acestui rezultat este caracteristica esenţială a „revoluţiei sociale".

Dacă am putea considera dovedit sau intuitiv cert că sistemul capitalist va fi urmat de socialism, această explicaţie a termenului „revoluţie socială" ar putea fi pe deplin satisfăcătoare. Întrucât însă trebuie să folosim doctrina revoluţiei sociale ca parte a raţionamentului ştiinţific prin care se încearcă dovedirea iminenţei

socialismului, explicaţia este de fapt total nesatisfăcătoare. Dacă într-un asemenea raţionament încercăm să caracterizăm revoluţia socială drept trecere la socialism, raţionamentul devine la fel de circular cum ar fi raţionamentul unui medic care, pus să justifice predicţia decesului unui pacient, ar recunoaşte că nu ştie nici simptomele şi nici vreun alt lucru despre maladia acestuia, ci doar că ea va deveni o „maladie fatală”. (Dacă pacientul n-a murit, înseamnă că n-a fost vorba încă de „maladia fatală”; iar dacă o revoluţie nu duce la socialism, înseamnă că încă nu este „revoluţie socială”.) Putem da acestei critici şi formularea simplă că în niciunul din cei trei paşi ai raţionamentului profetic nu este permis să asumăm ceva ce este dedus abia într-un pas ulterior.

Aceste consideraţii arată că, pentru o reconstrucţie adecvată a raţionamentului lui Marx, trebuie să găsim o asemenea caracterizare a revoluţiei sociale, care să nu facă referire la socialism şi care permite revoluţiei sociale să joace cât mai bine cu putinţă rolul său în raţionament. O caracterizare ce satisface pe deplin aceste condiţii pare a fi următoarea. Revoluţia socială este o încercare a unui proletariat unit pe scară largă de a cuceri puterea politică deplină, încercare întreprinsă cu ferma hotărâre de a nu se da înapoi de la violenţă, dacă aceasta se dovedeşte necesară pentru atingerea scopului, şi de a rezista oricărui efort al adversarilor săi de a recâştiga influenţa politică. Această caracterizare nu se loveşte de dificultăţile menţionate adineauri; ea se potriveşte cu pasul al treilea al raţionamentului în măsura în care acest al treilea pas este valid, conferindu-i acel grad de plauzibilitate pe care, fără îndoială, acest

pas îl posedă; şi este în concordanţă, după cum vom arăta, cu marxismul, în special cu tendinţa istoricistă a acestuia de a evita să dea un răspuns precis10 la

întrebarea dacă în această fază a istoriei se va face sau nu, efectiv, uz de violenţă.

Dar cu toate că, privită ca profeţie istorică, caracterizarea propusă lasă nelămurită problema folosirii violenţei, este important să înţelegem că nu la fel stau lucrurile din punct de vedere moral sau juridic. Privită dintr-un asemenea punct de vedere, caracterizarea propusă aici a revoluţiei sociale face din ea, neîndoielnic, o *răzvrătire violentă;* căci faptul că se recurge sau nu în mod efectiv la violenţă este mai puţin semnificativ decât intenţia; or, noi am presupus o hotărâre fermă de a nu se da înapoi de la violenţă dacă aceasta se dovedeşte necesară pentru atingerea obiectivelor mişcării. A spune că hotărârea de a nu se da înapoi de la violenţă este decisivă pentru caracterul revoluţiei sociale ca răzvrătire violentă concordă nu numai cu punctul de vedere moral sau juridic asupra chestiunii, ci şi cu cel obişnuit. Căci dacă un om e hotărât să folosească violenţa spre a-şi atinge scopurile, putem spune că virtualmente el adoptă o atitudine violentă, indiferent dacă violenţa este sau nu efectiv folosită într-un caz particular. Pesemne că în încercarea de a prezice o acţiune viitoare a acestui om ar trebui să fim la fel de imprecişi ca marxismul şi să spunem că nu ştim dacă în fapt va recurge sau nu la forţă. (în acest punct deci caracterizarea noastră concordă cu concepţia marxistă.) Este clar însă că această imprecizie dispare dacă nu încercăm să facem profeţie istorică, ci încercăm să caracterizăm atitudinea marxistă în modul obişnuit. Vreau să spun cu toată claritatea că această profeţie a unei revoluţii posibil violente eu o consider, din perspectiva politicii practice, drept elementul de departe cel mai nociv al marxismului; şi cred că înainte de a-mi continua analiza, este bine să explic pe scurt motivul pentru care împărtăşesc această opinie.

Nu sunt în toate cazurile şi în toate împrejurările împotriva unei revoluţii violente. Aidoma anumitor gânditori creştini medievali şi renascentişti, care susţineau legitimitatea tiranicidului, cred că sub tiranie s-ar putea să

nu existe nicio altă posibilitate şi că o revoluţie violentă poate fi justificată. Dar mai cred, totodată, că orice asemenea revoluţie ar trebui să aibă ca *unic* scop instaurarea democraţiei; iar prin democraţie înţeleg nu ceva vag în genul „domniei poporului" sau al „domniei majorităţii", ci un set de

Instituţii (printre care îndeosebi alegerile generale, adică dreptul poporului de a-şi destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanţilor şi demiterea acestora de către cei guvernaţi, instituţii care oferă celor guvernaţi posibilitatea de a obţine, fără a folosi violenţa, reforme chiar şi împotriva voinţei guvernanţilor. Cu alte cuvinte, folosirea violenţei este justificată numai în condiţiile unei tiranii care face imposibile reformele fără violenţă şi ea ar trebui să aibă un singur scop – crearea unei stări de lucruri care face posibile reformele fără violenţă.

Nu cred că ar trebui să încercăm vreodată să obţinem prin violenţă mai mult de atât. Pentru că sunt de părere că o asemenea încercare ar comporta riscul năruirii oricăror perspective de reformă rezonabilă. Recurgerea prelungită la violenţă poate să ducă în cele din urmă la pierderea libertăţii, pentru că se poate solda cu instaurarea nu a domniei nepărtinitoare a raţiunii, ci a dominaţiei individului puternic. O revoluţie violentă care încearcă să realizeze mai mult decât răsturnarea tiraniei e cel puţin la fel de probabil că va instaura o altă tiranie, pe cât este de probabil să-şi atingă scopurile ei reale.

Mai există încă un singur mod de folosire a violenţei în disputele politice pe care înclin să-l consider justificat. Am în vedere rezistenţa ce trebuie opusă, după obţinerea democraţiei, oricărui atac (fie dinăuntrul sau din afara statului) împotriva constituţiei democratice şi a aplicării metodelor democratice. Oricărui atac de acest fel, îndeosebi dacă vine din partea guvernului aflat la putere sau dacă este tolerat de către acesta, trebuie să i se împotrivească toţi cetăţenii loiali, chiar şi prin folosirea

violenţei. În fapt, funcţionarea democraţiei se sprijină în mare măsură pe acordul tacit că o cârmuire care încearcă să abuzeze de prerogativele sale şi să se instituie ca tiranie (sau care tolerează instaurarea tiraniei de către indiferent cine) se plasează în afara legii şi că cetăţenii au nu numai dreptul, ci şi datoria să considere acţiunea unui asemenea guvern drept o crimă, iar pe membrii guvernului drept o periculoasă bandă de criminali. Consider însă că o asemenea rezistenţă violentă faţă de încercările de răsturnare a democraţiei trebuie să fie în mod inechivoc defensivă. Nu trebuie lăsată nicio umbră de îndoială că singurul scop al rezistenţei este salvarea democraţiei. Orice ameninţare de a profita de situaţie în scopul instaurării unei contra-tiranii este la fel de nelegiuită ca şi încercarea iniţială de introducere a tiraniei; recurgerea la o asemenea ameninţare, chiar dacă e făcută

CAPITOLUL 19: REVOLUŢIA SOCIALĂ

cu intenţia candidă de a salva democraţia prin descurajarea duşmanilor ei, ar fi, aşadar, o foarte proastă metodă de apărare a democraţiei; într-adevăr, o atare ameninţare ar produce confuzie în rândurile apărătorilor democraţiei într-un moment de primejdie şi ar putea astfel să fie de folos inamicului.

Aceste remarci arată că o politică democratică, pentru a fi încununată de succes, cere din partea apărătorilor ei să respecte anumite reguli. Vom enunţa în acest capitol câteva din aceste reguli; aici am ţinut doar să spun limpede de ce consider atitudinea marxistă faţă de violenţă drept una din chestiunile cele mai importante la care trebuie să se refere orice analiză a lui Marx.

III

După modul cum interpretează revoluţia socială, putem deosebi două grupuri de marxişti, o aripă radicală şi una moderată (corespunzând în linii mari, dar nu întru

totul 11, partidelor comuniste, respectiv celor social-democrate).

Adesea marxiştii refuză să discute problema dacă o revoluţie violentă ar fi sau nu „justificată", spunând că ei nu sunt moralişti, ci oameni de ştiinţă şi că nu fac speculaţii despre ceea ce ar trebui să fie, ci se ocupă de faptele privind prezentul sau viitorul. Cu alte cuvinte, ei sunt profeţi istorici care se mărginesc la problema: ce anume urmează să se întâmple. Să presupunem totuşi că am izbutit să-i convingem să discute despre justificarea revoluţiei sociale. În acest caz, cred că am constata că toţi marxiştii sunt în principiu de acord cu vechea idee că revoluţiile violente sunt justificate numai dacă sunt îndreptate împotriva tiraniei. De aici încolo însă, opiniile celor două aripi diferă.

Aripa radicală susţine că, după Marx, orice dominaţie de clasă este în mod necesar o dictatură, adică o tiranie.12 Prin urmare, o democraţie reală nu se poate realiza decât prin instaurarea unei societăţi fără clase, prin răsturnarea – pe calea violenţei, dacă se dovedeşte necesar – a dictaturii capitaliste. Aripa moderată nu este de acord cu acest punct de vedere, susţinând că democraţia poate fi realizată într-o anumită măsură chiar în cadrul capitalismului şi că, deci, revoluţia socială poate fi înfăptuită prin reforme paşnice şi treptate. Dar chiar şi aripa moderată ţine să sublinieze că o asemenea evoluţie paşnică este incertă; ea afirmă că probabil burghezia va fi cea care va recurge la forţă, dacă se va trezi în faţa perspectivei de a fi înfrântă de muncitori într-o confruntare democratică; şi susţine că în acest caz muncitorii ar fi îndreptăţiţi să riposteze şi să-şi instaureze dominaţia prin mijloace violente.13 Fiecare din cele două aripi pretinde că reprezintă marxismul adevărat al lui Marx, şi, într-un fel, ambele au dreptate. Căci, după cum am menţionat mai înainte, vederile lui Marx asupra acestei chestiuni erau întrucâtva ambigue, din pricina abordării sale istori-ciste; în plus, el pare să-şi fi schimbat ideile în decursul vieţii, fiind la început radical şi adoptând mai

târziu o poziţie mai moderată.14

Voi examina întâi *poziţia radicală,* pentru că mi se părea a fi singura ce se armonizează cu *Capitalul* şi cu întreaga orientare a raţionamentului profetic al lui Marx. Într-adevăr, doctrina principală a *Capitalului* este că antagonismul dintre capitalist şi muncitor creşte în mod inevitabil şi că nu există nicio posibilitate de compromis, astfel încât capitalismul poate fi doar nimicit, nicidecum ameliorat. Cel mai bine e să citez pasajul fundamental din *Capitalul,* unde Marx finalmente rezumă „tendinţa istorică a acumulării capitaliste". El scrie15: „Odată cu micşorarea continuă a numărului magnaţilor capitalului, care uzurpă şi monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc mizeria, asuprirea, înrobirea, degradarea, exploatarea, dar şi revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporeşte neîncetat şi care este educată, unită şi organizată prin însuşi mecanismul procesului de producţie capitalist. Monopolul capitalului devine o cătuşă pentru modul de producţie care a înflorit odată cu el şi prin el. Centralizarea mijloacelor de producţie şi socializarea muncii ajung la un punct la care devin incompatibile cu învelişul lor capitalist. Acesta este sfărâmat. Proprietăţii private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriaţi".

Acest pasaj fundamental nu prea lasă loc la îndoieli în privinţa faptului că miezul doctrinei expuse de Marx în *Capitalul* îl constituie imposibilitatea reformării capitalismului şi profeţia răsturnării lui violente; doctrină corespunzând celei a aripii radicale. Iar această doctrină se armonizează cum nu se poate mai bine cu raţionamentul profetic pe care-l discutăm. Căci dacă acceptăm nu doar premisa celui de-al doilea pas, ci şi concluzia lui, atunci profeţia revoluţiei sociale ar decurge, într-adevăr, în conformitate cu pasajul citat din *Capitalul.* (Şi ar decurge şi victoria muncito

rilor, după cum s-a arătat în capitolul precedent.) într-adevăr, pare greu de imaginat că o clasă muncitoare

pe deplin unită şi înzestrată cu conştiinţa de clasă, în cazul când mizeria ei nu poate fi atenuată prin alte mijloace, n-ar face o încercare hotărâtă de a răsturna ordinea socială. Dar aceasta, firește, nu salvează cea de a doua concluzie. Pentru că am arătat deja că prima concluzie nu este valabilă; iar numai din premisă, din teoria creşterii bogăţiei şi a mizeriei, nu se poate infera inevitabilitatea revoluţiei sociale. După cum am arătat atunci când am analizat prima concluzie, tot ce putem spune este că răbufnirile de revoltă s-ar putea să fie inevitabile; dar cum nu putem fi siguri de unitatea de clasă, nici de existenţa la muncitori a unei conştiinţe de clasă evoluate, asemenea răbufniri nu pot fi identificate cu revoluţia socială. (Tot aşa, ele pot foarte bine să nu fie victorioase, astfel încât supoziţia că ele reprezintă revoluţia socială nu s-ar potrivi cu pasul al treilea.)

Spre deosebire de poziţia radicală, care cel puţin se armonizează destul de bine cu raţionamentul profetic, *poziţia moderată* anulează complet acest raţionament. Dar, cum spuneam mai înainte, are şi ea în sprijinul său autoritatea lui Marx. Marx a trăit suficient de mult pentru a fi martorul efectuării unor reforme care, potrivit teoriei sale, ar fi trebuit să fie imposibile. Niciodată însă nu i-a licărit ideea că aceste ameliorări ale situaţiei muncitorilor sunt în acelaşi timp infirmări ale teoriei sale. Viziunea sa istoricistă ambiguă asupra revoluţiei sociale i-a permis să interpreteze aceste reforme ca fiind preludiul 16 sau chiar începutul revoluţiei. După cum aflăm de la Engels17, Marx a ajuns la concluzia că, în Anglia cel puţin, „revoluţia socială inevitabră ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace paşnice şi legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se aşteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluţii paşnice şi legale fără «pro-slavery rebelion» (rebeliune în favoarea sclaviei)". Această relatare este în concordanţă cu o scrisoare18 în care Marx spunea, cu numai trei ani înaintea morţii sale: „Partidul meu… consideră revoluţia engleză nu *necesară,* ci – în conformitate cu precedentele

ei istorice – *posibilă”.* Trebuie observat că, cel puţin în prima din aceste formulări, este clar experimentată teoria „aripii moderate” – teoria că, în cazul când clasa dominantă nu cedează, violenţa va fi inevitabilă.

Mie mi se pare că aceste teorii moderate anulează total raţionamentul profetic.19 Ele implică posibilitatea unui compromis, a unei

reformări treptate a capitalismului şi deci posibilitatea reducerii antagonismului de clasă. Or, singura bază a raţionamentului profetic este ideea unui antagonism crescând. Nu există vreo necesitate logică ca o reformă treptată, realizată prin compromis, să ducă la o nimicire totală a sistemului capitalist; ca muncitorii, învăţând din experienţă că îşi pot ameliora situaţia prin reforme treptate, să nu prefere să persevereze în această metodă, chiar dacă ea nu le aduce „victoria deplină”, adică supunerea clasei dominante; să nu realizeze compromisuri cu burghezia, lăsând-o pe aceasta în posesia mijloacelor de producţie, în loc să rişte tot ce-au câştigat, formulând revendicări susceptibile să ducă la ciocniri violente. Numai dacă acceptăm ideea că „proletarii nu au de pierdut... decât lanţurile” 20, că legea mizeriei crescânde este valabilă sau că ea, cel puţin, face imposibile ameliorările, numai atunci putem profetiza că muncitorii vor fi siliţi să încerce răsturnarea întregului sistem. După cum se vede, o interpretare evoluţionistă a „revoluţiei sociale” anulează întreg raţionamentul marxist, de la primul pas la ultimul; tot ce rămâne din marxism ar fi abordarea istoricistă. Dacă se încearcă totuşi o profeţie istorică, ea trebuie să se sprijine pe un raţionament cu totul nou.

Dacă încercăm să construim un asemenea raţionament modificat în conformitate cu vederile de mai târziu ale lui Marx şi cele ale aripii moderate, păstrând cât mai mult cu putinţă din teoria iniţială, ajungem la un raţionament bazat în întregime pe teza după care clasa

muncitoare reprezintă acum, sau va reprezenta într-o bună zi, *majoritatea* populaţiei. Raţionamentul ar suna astfel. Capitalismul va fi transformat de o „revoluţie socială”, prin care acum nu înţelegem altceva decât progresul luptei de clasă dintre capitalişti şi muncitori. Această revoluţie se poate realiza fie prin metode treptate şi democratice, fie prin violenţă, fie printr-o alternanţă de evoluţii treptate şi de desfăşurări violente. Toate acestea vor depinde de rezistenţa burgheziei. Dar în oricare din eventualităţi, şi îndeosebi dacă evoluţia este una paşnică, ea nu poate să se soldeze decât cu cucerirea de către muncitori a „poziţiei de clasă dominantă” 21, cum scrie în *Manifest,* ei trebuie să „câştige bătălia pentru democraţie”; pentru că „mişcarea proletară este mişcarea independentă şi conştientă a imensei majorităţi, în interesul imensei majorităţi”.

CAPITOLUL 19: REVOLUŢIA SOCIALĂ

173

172

PROFEŢIA LUI MARX

Este important să se înţeleagă că, până şi în această formă moderată şi modificată, predicţia este de nesusţinut. Iată de ce. Dacă se admite posibilitatea reformării treptate, teoria pauperizării crescânde se cere a fi abandonată; odată cu ea însă dispare orice simulacru de justificare a aserţiunii că muncitorii industriali vor ajunge inevitabil să reprezinte, într-o bună zi, „imensa majoritate”. Nu vreau să dau de înţeles că această aserţiune ar decurge realmente din teoria marxistă a pauperizării crescânde, dat fiind că această teorie n-a ţinut niciodată îndeajuns seama de fermieri şi de ţărani. Or, dacă nu stă în picioare legea pauperizării crescânde, în virtutea căreia clasa mijlocie ar coborî la nivelul proletariatului, nu trebuie să ne surprindă constatarea că o clasă de mijloc destul de numeroasă continuă să existe (sau că a apărut o nouă clasă de mijloc) şi că ea poate coopera cu celelalte clase neproletare împotriva încercării muncitorilor de a pune mâna pe putere; şi nimeni nu poate

spune cu certitudine care va fi rezultatul acestei dispute. Şi într-adevăr, statisticile nu mai înregistrează vreo tendinţă de creştere a numărului muncitorilor industriali, comparativ cu celelalte clase ale populaţiei. Se manifestă, mai degrabă, o tendinţă opusă, în pofida faptului că acumularea instrumentelor de producţie continuă. Chiar şi acest singur fapt infirmă validitatea raţionamentului profetic modificat. Tot ce rămâne din el este observaţia importantă (care însă nu satisface standardele pretenţioase ale unei profeţii istorice) că reformele sociale se efectuează în mare parte22 sub presiunea celor asupriţi sau (dacă cineva preferă această expresie) sub presiunea luptei de clasă; că, deci, emanciparea celor asupriţi va fi într-o mare măsură înfăptuită de ei înşişi.23

IV

Raţionamentul profetic este de nesusţinut şi ireparabil, în oricare dintre interpretările lui, radicale sau moderate. Dar pentru o înţelegere completă a situaţiei, nu este suficientă infirmarea profeţiei modificate; mai este necesar să fie examinată *atitudinea ambiguă faţă de problema violenţei,* pe care o putem observa atât la partidele marxiste radicale, cât şi la cele moderate. Această atitudine, susţin eu, are o influenţă considerabilă asupra problemei dacă „bătălia democraţiei" va fi sau nu câştigată; pentru că ori de câte ori aripa marxistă moderată a ieşit victorioasă în alegerile generale ori s-a aflat aproape de victorie, una din raţiuni pare să fi fost atragerea unor importante sectoare ale clasei de mijloc. Aceasta s-a datorat umanitarismului său, situării sale de partea democraţiei şi împotriva opresiunii. Dar *ambiguitatea sistematică* a atitudinii sale faţă de violenţă nu numai că tinde să diminueze această atracţie, ci de-a dreptul promovează interesele anti-democraţilor şi anti-umanitarilor, ale fasciştilor.

Există în doctrina marxistă două ambiguităţi strâns legate între ele, ambele importante din acest punct de vedere. Una este atitudinea ambiguă faţă de violenţă, întemeiată pe abordarea istoricistă. Cealaltă este modul

ambiguu în care marxiştii vorbesc despre „cucerirea puterii politice de către proletariat”, cum se exprimă *Manifestul.*[14] Ce înseamnă această formulare? Poate să însemne – şi uneori este astfel interpretată – că partidul muncitorilor are scopul benign şi evident al oricărui partid democratic, acela de a obţine majoritatea şi de a forma guvernul. Dar mai poate să însemne – şi marxiştii adesea lasă să se înţeleagă că înseamnă – că partidul, o dată ajuns la putere, intenţionează să se instaleze definitiv în această poziţie; că, adică, va folosi votul său majoritar în aşa fel încât să facă foarte dificilă pentru alţii recâştigarea, vreodată, a puterii prin obişnuitele mijloace democratice. Deosebirea dintre aceste două interpretări este de maximă importanţă. Dacă un partid care la un moment dat se află în minoritate plănuieşte să suprime celălalt partid, fie prin violenţă, fie cu ajutorul unui vot majoritar, atunci el recunoaşte în mod implicit dreptul majorităţii actuale de a proceda la fel. El pierde orice drept moral de a se plânge că este oprimat; ba mai mult, dă apă la moară acelor grupări din actualul partid de guvernământ, care vor să suprime opoziţia prin forţă.

Cele două ambiguităţi le-aş putea numi pe scurt *ambiguitatea violenţei* şi *ambiguitatea privind cucerirea puterii.* Ambele îşi au rădăcinile nu numai în vaguitatea abordării istoriciste, ci şi în teoria marxistă a statului. Dacă statul este, prin esenţa lui, o tiranie de clasă, atunci, pe de o parte, violenţa este îngăduită, iar pe de alta, tot ce se poate face este ca dictatura burgheziei să fie înlocuită prin cea a proletariatului. O preocupare susţinută pentru democraţia formală nu ar face decât să arate lipsa de simţ istoric; la urma urmei, „democraţia este… doar o etapă în procesul dezvoltării istorice”, după cum spune Lenin.[25] Cele două ambiguităţi îşi au rolul lor în doctrinele tactice, atât ale aripii radicale, cât şi ale celei moderate.

Lucrul este lesne de înţeles, de vreme ce utilizarea sistematică a ambiguităţii le permite să lărgească teritoriul

de pe care îşi pot recruta virtualii discipoli. Acesta este însă un avantaj tactic care lesne poate să ducă la dezavantaj în momentul cel mai critic: el poate duce la sciziune ori de câte ori membrii cei mai radicali consideră că a venit momentul declanşării unei acţiuni violente. Modul în care aripa radicală poate în mod sistematic să facă uz de ambiguitatea violenţei ni-l învederează următoarele extrase din recenta disecţie critică a marxismului făcută de Parkes.26 „Dat fiind că Partidul Comunist din Statele Unite declară acum nu numai că nu se pronunţă în prezent pentru revoluţie, dar şi că niciodată nu a pledat pentru revoluţie, este poate indicat să citäm câteva fraze din programul Internaţionalei Comuniste (redactat în 1928)". Parkes citează apoi, printre altele, următoarele pasaje din acest program: „Cucerirea puterii de către proletariat nu înseamnă o «preluare» paşnică, prin mijloacele majorităţii parlamentare, a statului burghez aşa cum este... Cucerirea puterii... înseamnă răsturnarea violentă a puterii burgheze, sfărâmarea aparatului de stat capitalist... în faţa Partidului... stă sarcina de a conduce masele la asaltul direct împotriva statului burghez. Aceasta se realizează prin... propagandă... şi... acţiune de masă... Acţiunea de masă cuprinde, în cele din urmă, greva generală conjugată cu insurecţia armată... Această din urmă formă... care este forma supremă, trebuie să se desfăşoare conform regulilor războiului..." Se vede din fragmentele reproduse că această parte a programului nu prezintă defel ambiguităţi; ceea ce însă nu împiedică partidul de a exploata în mod sistematic ambiguitatea violenţei, repliindu-se, dacă situaţia tactică27 o cere, spre o interpretare non-violentă a termenului „revoluţie socială"; şi aceasta în ciuda alineatului final al *Manifestului2** (preluat în programul din 1928): „Comuniştilor le repugnă să-şi ascundă vederile şi intenţiile. Ei declară făţiş că ţelurile lor pot fi atinse numai prin doborârea violentă a întregii orânduiri sociale de până acum..."

Şi mai importantă este însă maniera în care aripa

moderată a exploatat în mod sistematic ambiguitatea violenţei, ca şi pe cea a cuceririi puterii. Ea a fost dezvoltată îndeosebi de Engles, pe baza vederilor mai moderate ale lui Marx citate mai sus, şi a devenit o doctrină tactică ce a influenţat puternic evoluţiile ulterioare. Doctrina pe care o am în vedere poate fi prezentată după cum urmează.29

I, marxiştii, preferăm în mod hotărât o evoluţie paşnică şi demo

cratică spre socialism, dacă o asemenea evoluţie este cu putinţă. Dar fiind realişti în politică, prevedem că probabil burghezia nu va sta cu mâinile încrucişate când noi vom fi pe punctul să obţinem majoritatea, ci va încerca să suprime democraţia. În acest caz, noi nu trebuie să batem în retragere, ci să ripostăm şi să cucerim puterea politică. Şi cum această evoluţie este una probabilă, trebuie să-i pregătim pe muncitori pentru ea; altfel ar însemna să trădăm cauza noastră. Iată un pasaj din Engels30 referitor la această chestiune: „Deocamdată… legalitatea… lucrează atât de bine în favoarea noastră, încât am fi nebuni dacă am abandona-o cât timp durează. Rămâne de văzut dacă nu burghezia… va fi prima care o va abandona, pentru a ne zdrobi prin violenţă. *Trageţi primul foc, domnilor burghezii* Nu încape îndoială, ei vor fi primii care vor trage. Într-o bună zi… burghezia se va sătura… să privească puterea în rapidă creştere a socialismului şi va recurge la ilegalitate şi violenţă”. Ce se va întâmpla atunci este lăsat în mod sistematic ambiguu. Iar această ambiguitate este folosită ca o ameninţare; pentru că ceva mai încolo Engels se adresează „domnilor burghezi” astfel: „Dacă… încălcaţi Constituţia… Partidul Social-Democrat e liber să acţioneze sau să se abţină de a acţiona împotriva voastră – după cum va socoti de cuviinţă. Ce anume urmează să facă nu vă va destăinui însă de pe acum”.

Este interesant de observat cât de mult diferă această doctrină de concepţia iniţială a marxismului, care

prezicea că revoluţia va veni ca rezultat al presiunii crescânde a capitalismului asupra muncitorilor, şi nu ca rezultat al presiunii crescânde a unei mişcări muncitoreşti tot mai eficace asupra capitaliştilor. Această foarte izbitoare întoarcere a frontului31 vădeşte influenţa evoluţiei sociale reale, care a mers în sensul descreşterii mizeriei. Noua doctrină a lui Engels, care lasă clasei dominante iniţiativa revoluţionară, sau mai bine zis contrarevoluţionară, este însă din punct de vedere tactic absurdă şi sortită eşecului. Teoria marxistă iniţială spunea că revoluţia muncitorească va izbucni în punctul de jos al unei depresiuni, adică într-un moment când sistemul politic va fi slăbit de prăbuşirea sistemului economic, situaţie ce ar contribui în mare măsură la victoria muncitorilor. Dacă însă „domnii burghezi" sunt invitaţi să tragă primul foc, este oare de conceput că vor fi atât de proşti încât să nu aleagă momentul cel mai convenabil lor? Nu vor face oare pregătirile necesare pentru războiul pe care urmează să-l poarte? Şi cum.

potrivit teoriei, ei sunt cei ce deţin puterea, o atare pregătire nu va însemna oare mobilizarea unor forţe împotriva cărora muncitorii nu vor avea nici cea mai mică şansă de victorie? O astfel de critică nu poate fi parată prin amendarea teoriei în sensul că muncitorii n-ar trebui să aştepte ca partea cealaltă să dea lovitura, ci ar trebui să încerce să i-o ia înainte, căci potrivit chiar presupoziţiilor teoriei, pentru cei aflaţi la putere este totdeauna uşor să aibă un avans în pregătirile pentru încleştare: să pregătească puşti dacă muncitorii pregătesc bâte, tunuri dacă muncitorii pregătesc puşti, bombardiere în picaj dacă muncitorii pregătesc tunuri etc.

Această critică, deşi practică şi coroborată de experienţă, rămâne totuşi la suprafaţa lucrurilor. Carenţele principale ale doctrinei sunt mai profunde. Critica pe care

vreau s-o formulez acum încearcă să arate că atât presupoziţia doctrinei cât şi consecinţele ei tactice sunt de aşa natură încât este probabil să *producă* tocmai acea reacţie antidemocratică a burgheziei, pe care teoria o prezice, deşi în acelaşi timp susţine (în mod ambiguu) că o detestă: întărirea elementului antidemocratic în sânul burgheziei şi, drept consecinţă, războiul civil. Iar noi ştim că aceasta poate să ducă la înfrângere şi la fascism.

Critica pe care o am în vedere este, pe scurt, aceea că doctrina tactică a lui Engels şi, vorbind mai general, ambiguitatea violenţei şi cea a cuceririi puterii fac imposibilă funcţionarea unei democraţii, o dată ce sunt adoptate de un partid politic important. Îmi întemeiez această critică pe teza că democraţia poate să funcţioneze numai dacă principalele partide aderă la o viziune asupra funcţiilor ei care poate fi rezumată în câteva reguli cum ar fi următoarele. (Cf. şi secţiunea II a cap. 7):

1) Democraţia nu poate fi caracterizată pe deplin drept domnia majorităţii, deşi instituţia alegerilor generale este de cea mai mare importanţă. Pentru că o majoritate poate să guverneze şi în mod tiranic. (Majoritatea formată din cetăţenii mai scunzi de 1, 85 m poate hotărî ca minoritatea celor mai înalţi de 1, 85 m să plătească toate impozitele.) într-o democraţie puterea guvernanţilor trebuie limitată; iar criteriul democraţiei este următorul: într-o democraţie, cei care cârmuiesc, adică guvernul, pot fi destituiţi fără vărsare de sânge de către cei cârmuiţi. Astfel încât, dacă cei aflaţi la putere nu salvgardează instituţiile care asigură minorităţii posibilitatea de a milita pentru schimbări paşnice, atunci cârmuirea lor este o tiranie.

2) Nu trebuie să distingem decât două forme de guvernare – cele care posedă instituţii de acest fel şi toate celelalte, care nu posedă, adică democraţii şi tiranii.

3) o constituţie consecvent democratică trebuie să excludă un singur tip de schimbare în sistemul juridic, şi anume pe aceea care ar primejdui caracterul ei democratic.

4) într-o democraţie protejarea deplină a minorităţilor nu trebuie să includă şi minorităţile care încalcă legea, mai cu seamă nu pe cei care incită pe alţii la răsturnarea prin violenţă a democraţiei.32

5) Politica de organizare a instituţiilor destinate salvgardării democraţiei trebuie să pornească întotdeauna de la presupoziţia că pot să existe tendinţe antidemocratice latente atât printre cei guvernaţi cât şi printre guvernanţi.

6) Dacă este nimicită democraţia, sunt nimicite toate drepturile. Chiar dacă s-ar menţine anumite avantaje economice pentru cei guvernaţi, acestea ar fi doar tolerate.33

7) Democraţia oferă un nepreţuit teren de luptă pentru orice reformă rezonabilă, deoarece ea permite reforma fără violenţă. Dacă însă păstrarea democraţiei nu este pusă pe primul plan în fiecare din bătăliile purtate pe acest teren, atunci tendinţele antidemocratice latente, care sunt întotdeauna prezente (şi care exercită atracţie asupra celor ce suferă sub ceea ce în cap. 10 am numit angoasa civilizaţiei) pot să provoace prăbuşirea democraţiei. Dacă lumea nu înţelege încă îndeajuns aceste principii, trebuie luptat pentru ca să le înţeleagă. Politica opusă se poate dovedi funestă; ea poate să ducă la pierderea celei mai importante dintre bătălii – a însăşi bătăliei pentru democraţie.

Prin contrast cu politica ghidată de principiile de mai sus, cea a partidelor marxiste poate fi caracterizată drept o politică de *cultivare la muncitori a suspiciunii faţă de democraţie*. „În realitate însă, statul nu este altceva – scrie Engels34 – decât o maşină pentru reprimarea unei clase de către altă clasă, şi anume în republica democratică nu mai puţin decât în monarhie”. Asemenea vederi generează însă inevitabil:

a) o politică de blamare a democraţiei pentru toate relele pe care ea nu le împiedică, în loc să se recunoască faptul că democraţii sunt

cei ce trebuie blamaţi – şi opoziţia, de obicei, nu mai puţin decât majoritatea. (Fiecare opoziţie are majoritatea pe care o merită.)

b) o politică de educare a celor cârmuiţi în aşa fel încât să considere statul ca nefiind al lor, ci ca aparţinând guvernanţilor.

c) Politica de a le spune că nu există decât o cale de a schimba lucrurile în bine, cea a *cuceririi depline a puterii.* Astfel este însă nesocotit lucrul cel mai important privitor la democraţie, şi anume că ea ţine în frâu şi contrabalansează puterea.

O asemenea politică lucrează de fapt în favoarea duşmanilor societăţii deschise; ea le furnizează o coloană a cincea inconştientă de acest rol al ei. împotriva *Manifestului* care spune35 în mod ambiguu: „Primul pas în revoluţia muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democraţiei", eu susţin că dacă se acceptă aceasta drept primul pas, bătălia pentru democraţie va fi pierdută.

Acestea sunt consecinţele generale ale doctrinelor tactice ale lui Engels şi ale ambiguităţilor prezente în teoria revoluţiei sociale. În cele din urmă ele nu sunt decât ultimele consecinţe ale modului în care Platon punea problema politicii, prin întrebarea „cine trebuie să conducă statul?" (cf. capitolul 7). E timpul să înţelegem că întrebarea „*cine* deţine puterea în stat?" contează puţin în comparaţie cu întrebările „*cum* este exercitată puterea?" şi „*câtă* putere deţin guvernanţii?" Trebuie să înţelegem că, până la urmă, toate problemele politice sunt probleme instituţionale, probleme privitoare la cadrul juridic şi nu la persoane, şi că progresul spre mai multă egalitate poate fi asiguratntimai prin controlul instituţional al puterii.

VI

La fel ca în capitolul precedent, voi ilustra acum pasul al doilea arătând ceva din modul în care profeţia a influenţat evoluţiile istorice recente. Toate partidele politice au un fel de „interes egoist" pentru acţiunile

nepopulare ale oponenţilor lor. Ele au de câştigat din astfel de acţiuni şi, drept urmare, sunt predispuse să le comenteze pe larg. să le scoată în evidenţă şi chiar să le dorească. Ba chiar să încurajeze greşelile politice ale oponenţilor, câtă vreme o pot face fără a li se putea imputa răspunderea pentru ele. Faptul acesta, împreună cu teoria lui Engels, a determinat unele partide marxiste să stea de o

parte, pândind acţiunile oponenţilor lor îndreptate împotriva democraţiei, în loc să se împotrivească din răsputeri unor astfel de acţiuni, ele preferau plăcerea de a spune adepţilor lor: „Ia uitaţi-vă ce fac ăştia! Asta numesc ei democraţie! Asta se cheamă la ei libertate şi egalitate! Ţineţi minte pentru când va veni *ziua socotelilor*”. (Expresie ambiguă care poate să vizeze ziua alegerilor ori pe cea a revoluţiei.) Această politică, de a-i lăsa pe oponenţi să-şi dea arama pe faţă, dacă este extinsă şi la acţiunile îndreptate împotriva democraţiei, duce la dezastru. Ea constă în a rosti vorbe umflate şi a nu întreprinde nimic în faţa primejdiei reale şi crescânde la care sunt expuse instituţiile democratice; în a lupta în vorbe şi a pactiza în fapt; de unde fasciştii au învăţat nepreţuita lor metodă de a vorbi despre pace, în timp ce împing lucrurile spre război.

Nu încape nicio îndoială asupra modului în care ambiguitatea menţionată a dat apă la moară acelor grupări fasciste care doreau să suprime democraţia. Căci trebuie să luăm în calcul posibilitatea existenţei unor asemenea grupări şi faptul că influenţa lor în rândurile aşa-numitei burghezii va depinde în mare măsură de politica pe care o adoptă partidele muncitoreşti.

Să examinăm, bunăoară, mai de aproape cum a fost folosită în lupta politică ameninţarea cu revoluţia sau chiar cu grevele *politice* (ca opuse disputelor salariale etc). Aşa cum am explicat mai sus, chestiunea decisivă aici ar fi dacă asemenea mijloace sunt folosite ca arme ofensive ori numai pentru apărarea democraţiei. Într-un stat

democratic ele ar fi justificate ca armă pur defensivă, iar când au fost aplicate cu hotărâre în legătură cu o revendicare defensivă şi ne-am biguă, ele au fost folosite cu succes în acest sens. (Să ne amintim de eşecul rapid al puciului lui Kapp.) Când sunt folosite însă ca armă ofensivă, ele duc inevitabil la întărirea tendinţelor antidemocratice în tabăra adversă, deoarece în mod evident fac cu neputinţă funcţionarea democraţiei. În plus, utilizarea ofensivă a acestei arme o face inevitabil ineficace ca armă defensivă. Dacă foloseşti biciul şi atunci când câinele e cuminte, nu vei mai obţine efectul scontat când va trebui să-l foloseşti pentru a opri câinele să facă rău. Apărarea democraţiei trebuie să constea în a face ca experimentele antidemocratice să fie prea costisitoare pentru cei care le încearcă; mult mai costisitoare decât un compromis democratic… Recurgerea de către muncitori la orice fel de presiune nedemocratică e probabil să ducă la o contrapresiune similară, sau chiar la una antidemo

cratică – să provoace o acţiune împotriva democraţiei. O asemenea acţiune antidemocratică din partea guvernanţilor este, fireşte, un lucru mult mai grav şi mai periculos decât o acţiune similară a celor guvernaţi. Ar fi de datoria muncitorilor să lupte cu hotărâre împotriva acestei acţiuni periculoase, să o stopeze încă din faza ei incipientă. Dar cum mai pot ei acum să lupte în numele democraţiei? Propria lor acţiune antidemocratică dă acum cu siguranţă o şansă duşmanilor lor şi celor ai democraţiei.

Cine vrea, poate să interpreteze şi altfel evoluţia descrisă; el poate scoate din faptele evocate concluzia că democraţia „nu-i bună de nimic”. Aceasta e într-adevăr concluzia pe care au tras-o mulţi marxişti. După ce au fost înfrânţi în ceea ce ei au socotit a fi o luptă democratică (pe care au pierdut-o din momentul în care şi-au formulat doctrina tactică), ei au zis: „Am fost prea blânzi, prea umani – data viitoare vom face o revoluţie cu adevărat sângeroasă!” E ca şi cum cineva, pierzând un meci de box,

ar conchide: boxul nu-i bun, ar fi trebuit să folosesc o bâtă... Fapt e că marxiştii i-au învăţat pe muncitori teoria războiului de clasă, iar pe reacţionarii înveteraţi din rândurile burgheziei i-au învăţat practica lui. Marx a vorbit de război. Adversarii săi au ascultat cu atenţie: apoi au început să vorbească despre pace şi să-i acuze pe muncitori de spirit războinic; marxiştii n-aveau cum să respingă această acuzaţie, dat fiind că războiul de clasă era sloganul lor. Iar fasciştii au trecut la acţiune.

Până aici analiza a vizat în principal anumite partide social-democrate mai „radicale", care şi-au bazat politica în întregime pe doctrina tactică ambiguă a lui Engels. Efectele dezastruoase ale tacticii lui Engels au fost amplificate în cazul lor de lipsa unui program practic, discutată în capitolul precedent. Dar şi comuniştii au adoptat tactica pe care am criticat-o aici. În anumite ţări şi în anumite perioade, îndeosebi acolo unde celelalte partide muncitoreşti „de exemplu social-democraţii sau laburiştii, respectau regulile democratice.

Situaţia comuniştilor era însă diferită în măsura în care ei aveau un program. Programul era: „Urmaţi exemplul Rusiei!" Aceasta a dat mai multă precizie doctrinelor lor revoluţionare, ca şi afirmaţiei lor că democraţia nu este altceva decât dictatura burgheziei – Conform acestei afirmaţii, nu s-ar pierde mare lucru, ba chiar's«r câştiga ceva, dacă această dictatură camuflată ar deveni făţişa

vizibilă pentru toată lumea; căci asta n-ar face decât să apropie momentul revoluţiei37. Ei sperau chiar că o dictatură totalitară în Europa centrală ar grăbi deznodământul. Căci, la urma urmei, de vreme ce revoluţia urma oricum să vină, fascismul nu putea fi decât unul din mijloacele de a o declanşa; cu atât mai mult cu cât producerea ei era de acum, evident, în mare întârziere. Rusia o făcuse deja, în ciuda înapoierii sale economice. Numai speranţele deşarte pe care le-a creat democraţia 3S întăreiau izbucnirea ei în ţările mai avansate. Aşadar,

nimicirea democraţiei prin acţiunile fasciştilor nu putea decât să promoveze revoluţia, ducând până la capăt deziluziile muncitorilor în privinţa metodelor democratice. Odată cu aceasta, aripa radicală a marxismului39 a simţit că descoperise „esenţa" şi „adevăratul rol istoric" al fascismului. Fascismul era, prin esenţa sa, *ultima haltă a burgheziei.* Ca atare, comuniştii nu s-au ridicat la luptă atunci când fasciştii au pus mâna pe putere. (Cât priveşte pe social-democraţi, nimeni nici nu s-a aşteptat ca ei să lupte.) Deoarece erau siguri că momentul revoluţiei proletare sosise demult şi că interludiul fascist, necesar pentru grăbirea ei40, nu putea dura mai mult de câteva luni. Nu se cerea, deci, din partea comuniştilor, nicio acţiune. Ei au rămas inofensivi. Cucerirea puterii de către fascişti nu a avut niciodată de înfruntat un „pericol comunist". După cum a subliniat odată Einstein, dintre toate grupurile organizat» ale socicităţii, numai Biserica, mai precis numai o parte a Bisericii, a opus o rezistenţă serioasă.

Capitolul 20
Capitalismul şi sfârşitul său implacabil

Conform doctrinei marxiste, capitalismul suferă de contradicţii interne ce ameninţă să ducă la prăbuşirea lui. Analiza minuţioasă a acestor contradicţii şi a mişcării istorice pe care ele o imprimă societăţii constituie primul pas al raţionamentului profetic al lui Marx. Pasul acesta este nu doar cel mai important din întreaga sa teorie, ci este cel asupra căruia a trudit cel mai mult, dat fiind că, practic, toate cele trei volume ale *Capitalului* (peste 2200 de pagini în ediţia originală1) sunt consacrate elaborării lui. Este de asemenea pasul cel mai puţin abstract al raţionamentului, deoarece se bazează pe o analiză descriptivă, sprijinită pe statistici, a sistemului economic din vremea sa – cel al capitalismului neîngrădit.2 După cum spune Lenin, „Marx deduce inevitabilitatea transformării societăţii capitaliste în societate socialistă în întregime şi exclusiv din *legea economică de dezvoltare a*

societăţii actuale”.

Înainte de a trece la explicarea mai detaliată a primului pas din raţionamentul profetic al lui Marx, voi încerca să descriu ideile lui principale sub forma unei foarte scurte schiţe.

Concurenţa capitalistă, crede Marx, forţează mâna capitalistului. Ea îl sileşte pe capitalist să acumuleze capital. Făcând aşa, capitalistul lucrează împotriva propriilor sale interese economice pe termen lung (întrucât acumularea capitalului tinde să ducă la scăderea profiturilor sale). Dar deşi lucrează împotriva propriilor sale interese personale, el lucrează în acelaşi timp în interesul dezvoltării istorice; lucrează, fără să-şi dea seama, în favoarea progresului economic şi a socialismului. Aceasta se datorează faptului că acumularea capitalului înseamnă: a) creşterea productivităţii; creşterea bogăţiei; şi concentrarea bogăţiei în mâini tot mai puţine; b) creşterea sărăciei şi a mizeriei; muncitorii primesc salariile la limita subzistenţei sau a înfometării, în principal datorită faptului că surplusul de muncitori, numit „armata industrială de rezervă”, menţine salariile la

nivelul cel mai de jos cu putinţă. Crizele ciclice împiedică absorbirea, pentru perioade cât de cât considerabile, a surplusului de muncitori de către industria în creştere. Capitaliştii nu pot să schimbe această situaţie, chiar dacă ar vrea; căci scăderea ratei profiturilor lor face ca propria lor poziţie economică să fie prea precară pentru a îngădui vreo acţiune eficientă. În felul acesta, acumularea capitalistă se dovedeşte a fi un proces contradictoriu şi autodistructiv, deşi stimulează progresul tehnic, economic şi istoric spre socialism.

Premisele primului pas sunt legile concurenţei capitaliste şi ale acumulării mijloacelor de producţie. Concluzia este legea creşterii bogăţiei şi a mizeriei. Voi începe discuţia prin a explica aceste premise şi concluzii.

În condiţiile capitalismului, concurenţa dintre

capitalişti joacă un rol important. „Lupta de concurenţă”, aşa cum e analizată de Marx în *Capitalul 3,* este purtată pe calea vânzării mărfurilor produse, dacă e posibil, la un preţ inferior celui pe care concurentul îl poate accepta. Dar „ieftinătatea mărfurilor – explică Marx – depinde, *caieteris paribus,* de productivitatea muncii, iar aceasta depinde, la rândul ei, de proporţiile producţiei”. Căci producţia de proporţii foarte mari este în general capabilă să utilizeze maşini mai multe şi mai specializate; aceasta sporeşte productivitatea muncitorilor şi permite capitalistului să producă şi să vândă la un preţ mai scăzut. „Capitalurile mai mari înfrâng, aşadar, pe cele mai mici… [Concurenţa] se termină întotdeauna cu pieirea unui număr mare de capitalişti mici, ale căror capitaluri trec… în parte în mâna învingătorului…” (Această mişcare, după cum arată Marx, a fost mult accelerată de sistemul de credit.)

Potrivit analizei lui Marx, procesul descris, *acumularea datorită concurenţei,* prezintă două aspecte diferite. Pe de o parte, capitalistul este silit să acumuleze sau să concentreze din ce în ce mai mult capital, pentru a putea supravieţui; aceasta înseamnă practic investirea a tot mai mult capital în maşini din ce în ce mai multe şi mai noi, ceea ce sporeşte continuu *productivitatea* muncitorilor săi. Celălalt aspect al acumulării capitalului îl reprezintă *concentrarea* a tot mai multe bogăţii în mâinile a diverşi capitalişti şi ale clasei

capitaliştilor; paralel cu aceasta are loc o scădere a numărului de capitalişti, mişcare numită de Marx *centralizarea4* capitalului (ca deosebită de simpla acumulare sau concentrare).

Trei din aceşti termeni – concurenţă, acumulare şi productivitate crescândă – indică, după Marx, tendinţele fundamentale ale oricărei producţii capitaliste; sunt tendinţele la care am făcut aluzie atunci când am descris *premisa* primului pas drept „legile concurenţei şi ale acumulării capitaliste”. Cel de-al patrulea şi cel de-al

cincilea termen, însă, concentrarea şi centralizarea, indică o tendinţă ce formează o parte a *concluziei* primului pas; pentru că ei descriu o tendinţă de creştere continuă a bogăţiei şi de centralizare a ei în tot mai puţine mâini. Cealaltă parte a concluziei, legea mizeriei crescânde, se obţine însă abia printr-un raţionament mult mai complicat. Dar înainte de a începe explicarea acestui raţionament, trebuie mai întâi să explic şi cea de a doua concluzie.

Termenul „mizerie crescândă", aşa cum îl foloseşte Marx, poate să însemne două lucruri diferite. El poate fi folosit pentru a descrie gradul de răspândire a mizeriei, indicând că ea cuprinde un număr tot mai mare de oameni; dar poate fi folosit şi pentru a indica o creştere a intensităţii suferinţei oamenilor. Marx credea, fără îndoială, că mizeria creşte atât în extensiune, cât şi în intensitate. Aceasta e însă mai mult decât ar fi avut nevoie pentru ceea ce voia să dovedească. Pentru ceea ce viza raţionamentul său profetic, ar fi fost de-ajuns (dacă nu chiar mai avantajoasă5) interpretarea mai largă a termenului „mizerie crescândă"; interpretarea conform căreia mizeria creşte în extensiune, în timp ce intensitatea ei poate să crească sau nu, dar oricum, nu înregistrează o scădere notabilă.

Se cuvine făcut însă şi un alt comentariu, mult mai important. Mizeria crescândă implică în mod fundamental, după Marx, o *exploatare crescândă a muncitorilor ocupaţi; nu doar numeric, ci şi în intensitate.* Trebuie admis că ea implică, pe deasupra, o creştere a suferinţei, ca şi a numărului şomerilor, numiţi6 de Marx „suprapopulaţie" (relativă) sau „armată industrială de rezervă". Dar rostul şomerilor, în acest proces, este să exercite o presiune asupra muncitorilor ocupaţi, ajutându-i astfel pe capitalişti în eforturile lor de a stoarce profit din muncitorii angajaţi, de a-i exploata. „Armata industrială de rezervă – scrie Marx7 – ... îi aparţine capitalistului... ca şi cum el ar fi crescut-o pe propria sa cheltuială. Ea procură pentru nevoile sale schimbătoare de valorificare un material

uman care poate fi exploatat... în perioadele de stagnare şi de prosperitate medie, armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitoreşti active, iar în perioadele de supraproducţie şi de paroxism ea îi moderează pretenţiile". Mizeria crescândă înseamnă în esenţă, după Marx, exploatarea crescândă a forţei de muncă; or, cum forţa de muncă a şomerilor nu este exploatată, ei pot servi în acest proces numai ca ajutoare neplătite ale capitaliştilor în exploatarea muncitorilor ocupaţi. Lucrul este important de reţinut, deoarece marxiştii de mai târziu au vorbit adesea despre şomaj ca despre unul din faptele empirice care verifică profeţia că mizeria tinde să crească; despre şomaj, însă, se poate pretinde că e un fapt ce coroborează teoria lui Marx, numai dacă el se produce împreună cu o exploatare sporită a muncitorilor ocupaţi, adică cu un timp de muncă mare şi cu salarii reale mici.

Cele spuse pot fi suficiente ca explicaţie a termenului „mizerie crescândă". Mai este, totuşi, necesar să explicăm *legea* mizeriei crescânde, pe care Marx pretindea că a descoperit-o. Înţeleg prin aceasta doctrina lui Marx de care atârnă întreg raţionamentul profetic; doctrina potrivit căreia capitalismul nu-şi poate permite să micşoreze mizeria muncitorilor, dat fiind că mecanismul acumulării capitaliste îl ţine pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care e obligat s-o treacă pe umerii muncitorilor dacă nu vrea să sucombe. Acesta e motivul pentru care capitaliştii nu pot face compromisuri, nu pot satisface niciuna din revendicările importante ale muncitorilor, chiar dacă ar dori s-o facă; motivul pentru care „capitalismul nu poate fi reformat, ci doar răsturnat" 8. E clar că această lege constituie concluzia decisivă a primului pas. Cealaltă concluzie, legea bogăţiei crescânde, n-ar conta prea mult, dacă ar fi cumva posibil ca şi muncitorii să beneficieze de această creştere a bogăţiei. Alegaţia lui Marx că acest lucru este imposibil va forma, de aceea, principalul obiect al analizei noastre critice. Înainte

însă de a trece la prezentarea şi critica argumentelor lui Marx în favoarea acestei teze, aş face un scurt comentariu la prima parte a concluziei – la teoria bogăţiei crescânde.

Tendinţa spre acumularea şi concentrarea bogăţiei, observată de Marx, cu greu ar putea fi contestată. Teoria sa privind creşterea productivităţii este şi ea, în ce priveşte principalul, inatacabilă. Deşi pot exista limite ale efectelor benefice pe care creşterea unei întreprinderi le poate avea asupra productivităţii sale, nu vedem de ce

ar trebui să existe limite când e vorba de efectele benefice ale acumulării şi perfecţionării maşinilor şi utilajelor. În ceea ce priveşte însă tendinţa de centralizare a capitalului în mâini tot mai puţine, lucrurile nu stau chiar atât de simplu. Fără îndoială că există o tendinţă în această direcţie şi trebuie să admitem că în condiţiile capitalismului neîngrădit există puţine forţe cu sens contrar. împotriva acestei părţi a analizei lui Marx, ca descriere a unui capitalism neîngrădit, nu se pot spune multe. Considerată însă ca o profeţie, ea e mai greu de susţinut. Pentru că ştim că acum există multe mijloace prin care legislaţia poate să intervină. Impozitele şi taxele de moştenire pot fi utilizate extrem de eficient pentru contracararea centralizării; şi au fost astfel folosite. Mai poate fi folosită şi legislaţia antitrust, deşi, pare-se, cu efecte mai slabe. Pentru a putea evalua forţa raţionamentului profetic al lui Marx, trebuie să luăm în considerare posibilitatea unor mari ameliorări în această direcţie; şi la fel ca în capitolele precedente, trebuie să declar că raţionamentul pe care Marx îşi întemeiază profeţia centralizării sau a descreşterii numărului de capitalişti este neconcludent.

Acum, după ce am explicat premisele şi concluziile primului pas şi după ce am respins prima concluzie, ne putem concentra în întregime atenţia asupra modului în care Marx derivă cealaltă concluzie, legea profetică a mizeriei crescânde. În încercarea sa de întemeiere a

acestei profeţii putem distinge trei linii de gândire diferite. Ne vom ocupa de ele în următoarele patru secţiuni ale acestui capitol, astfel: îi teoria valorii; III: efectele suprapopulaţiei asupra salariilor; IV: ciclul industrial; V: efectele scăderii ratei profitului.

II

Teoria valorii a lui Marx, considerată în mod curent, şi de marxişti, şi de antimarxişti, drept piatra unghiulară a crezului marxist, este, după opinia mea, una din părţile lui destul de neimportante; de fapt, singurul motiv care mă face să mă ocup de ea în loc să trec de-a dreptul la secţiunea următoare, este că mai toată lumea o socoteşte importantă şi că nu pot arăta temeiurile dezacordului meu cu această părere fără a discuta teoria. Vreau să fie clar însă din capul locului că susţinând despre teoria valorii că este o parte redundantă a marxismului, nu-l atac prin aceasta pe Marx, ci

mai degrabă îl apăr. Căci mi se pare neîndoielnic că numeroşii critici care au arătat că teoria valorii este prin ea însăşi foarte şubredă au, în ce priveşte principalul, perfectă dreptate. Dar chiar de n-ar fi aşa, poziţia marxismului n-ar avea decât de câştigat dacă s-ar putea dovedi că doctrinele lui istorico-politice centrale pot fi dezvoltate în mod cu totul independent de o asemenea teorie controversabilă.

Ideea aşa-numitei *teorii a valorii-muncă*[9], preluată de Marx pentru scopurile sale din sugestii pe care le-a găsit la predecesorii săi (el se referă în mod special la Adam Smith şi David Ricardo) este destul de simplă. Dacă aveţi nevoie de un tâmplar, trebuie să-l plătiţi cu ora. Dacă-l întrebaţi de ce o anumită lucrare costă mai mult decât o alta, el vă va spune că prima necesită mai multă muncă. Fireşte că, în afară de manoperă, trebuie să plătiţi şi cheresteaua. Privind însă lucrurile mai de aproape, veţi descoperi că, plătind pentru cherestea, plătiţi indirect pentru munca de plantare a copacilor, de doborâre, transport, tăiere etc. Ni

se sugerează astfel teoria generală că pentru o lucrare sau pentru orice marfă pe care o cumpărăm, plătim aproximativ proporţional cu cantitatea de muncă înmagazinată în ea, adică proporţional cu numărul orelor de muncă necesare pentru producerea ei.

Spun „aproximativ", pentru că preţurile efective oscilează. Întotdeauna însă, în spatele acestor preţuri există, sau cel puţin pare să existe, ceva mai stabil, un fel de preţ mediu în jurul căruia preţurile efective oscilează10, numit „valoarea de schimb" sau, pe scurt, „valoarea" lucrului în cauză. Utilizând această idee generală, Marx a definit *valoarea* unei mărfi drept numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea (sau pentru reproducerea) ei.

Următoarea idee, cea a *teoriei plusvalorii,* este aproape la fel de simplă. Şi ea a fost adoptată de Marx după predecesorii săi. (Engels afirmă11 – probabil greşit, dar eu voi urma aici expunerea sa – că principala sursă a lui Marx a fost Ricardo.) Teoria plusvalorii constituie o încercare de a răspunde, în limitele teoriei valorii-muncă, la întrebarea „De unde provine profitul capitalistului?" Dacă admitem că mărfurile produse în fabrica sa se vând pe piaţă la valoarea lor reală, deci în conformitate cu numărul de ore de muncă necesare producerii lor, atunci pentru capitalist singura cale de a realiza un profit este să le plătească muncitorilor săi mai puţin decât valoarea integrală a produsului lor. Astfel, salariul primit de muncitor reprezintă o valoare ce nu este egală cu numărul orelor muncite de el.

Putem împărţi, prin urmare, ziua sa de muncă în două: în orele folosite pentru producerea valorii echivalente cu câştigul său şi orele folosite pentru producerea valorii însuşite de capitalist.12 În mod corespunzător, putem împărţi totalul valorii produse de muncitor în două: valoarea egală cu câştigul său, şi restul, numit *plusvaloare.* Această plusvaloare este însuşită de

capitalist şi constituie unica bază a *profitului* său.

Până aici povestea e destul de simplă. Acum apare însă o dificultate teoretică. Întreaga teorie a valorii a fost introdusă pentru a explica preţurile efective la care se vând mărfurile; şi se mai presupune că pe piaţă capitalistul poate să obţină întreaga valoare a produsului său, adică un preţ ce corespunde numărului total de ore necesitate pentru confecţionarea lui. Pare însă ca şi cum muncitorul n-ar primi preţul întreg al mărfii pe care el o vinde capitalistului pe piaţa muncii. Pare că muncitorul este trişat sau jefuit; sau, în orice caz, că nu este plătit în conformitate cu legea generală admisă de teoria valorii, potrivit căreia *toate* preţurile efectiv plătite sunt, cel puţin într-o primă aproximaţie, determinate de valoarea mărfii. (Engels spune că problema a fost sesizată de economiştii din şcoala numită de Marx „şcoala lui Ricardo"; şi afirmă13 că incapacitatea lor de a o rezolva a dus la destrămarea şcolii.) Se sugera o rezolvare a dificultăţii ce părea destul de evidentă. Capitalistul deţine monopolul mijloacelor de producţie, şi această putere economică superioară poate fi folosită spre a-l forţa pe muncitor să accepte un acord ce încalcă legea valorii. Numai că această soluţie (pe care eu o consider o descriere perfect plauzibilă a situaţiei) răstoarnă cu totul teoria valorii-muncă. Căci ar urma acum că anumite preţuri, şi anume salariile, nu corespund valorilor lor, nici măcar într-o primă aproximaţie. Iar prin aceasta apare posibilitatea ca, din motive similare, acelaşi lucru să fie valabil şi pentru alte preţuri.

Aceasta era situaţia în momentul când Marx a păşit pe scenă pentru a salva de la distrugere teoria valorii-muncă. Cu ajutorul unei alte idei simple dar strălucite, el a izbutit să arate că teoria plusvalorii era nu numai compatibilă cu teoria valorii-muncă, dar că putea chiar să fie dedusă în mod riguros din aceasta. Pentru a obţine această deducţie, e suficient să ne întrebăm: care este, de fapt, marfa vândută de muncitor capitalistului? Marx răspunde: nu *timpul* său de muncă, ci întreaga sa *forţă* de

muncă. Ceea ce capitalistul cumpără sau închiriază pe piaţa muncii este *forţa* de muncă a munci

torului. Să admitem, cu titlu de ipoteză, că această marfă este vândută la valoarea ei. Care este această valoare? Conform definiţiei valorii, valoarea *forţei* de muncă este media numărului de *ore* necesare pentru producerea sau reproducerea ei. Dar aceasta este, evident, totuna cu numărul de ore necesare pentru producerea *mijloacelor de subzistenţă* pentru muncitor (şi pentru familia lui).

Marx a ajuns, astfel, la următorul rezultat. Valoarea reală a întregii forţe de muncă a muncitorului este egală cu timpul de muncă necesar pentru producerea mijloacelor sale de subzistenţă. Forţa de muncă este vândută capitalistului la valoarea ei. Dacă muncitorul este capabil să lucreze mai mult de atât, atunci supramunca lui aparţine celui ce a cumpărat sau închiriat forţa sa de muncă. Cu cât este mai mare productivitatea muncii, adică cu cât muncitorul poate să producă mai mult pe oră, cu atât mai puţine ore vor fi necesare pentru producerea subzistenţei sale şi cu atât mai multe rămân pentru exploatarea sa. Aceasta arată că baza exploatării capitaliste este o *productivitate înaltă a muncii.* Dacă muncitorul n-ar putea să producă într-o zi mai mult decât este necesar pentru propriile sale nevoi zilnice, exploatarea ar fi imposibilă fără încălcarea legii valorii; ea ar fi posibilă numai prin înşelăciune, jaf sau omor. O dată însă ce productivitatea muncii a crescut, prin introducerea maşinilor, într-atâta încât un om poate produce mult mai mult decât are nevoie, exploatarea capitalistă devine posibilă. Ea este posibilă chiar şi într-o societate capitalistă care ar fi „ideală" în sensul că fiecare marfă, inclusiv forţa de muncă, se cumpără şi se vinde la valoarea ei reală. Într-o asemenea societate, nedreptatea exploatării nu rezidă în faptul că muncitorul nu primeşte „preţul echitabil" pentru forţa sa de muncă, ci în faptul că el este

atât de sărac încât e silit să-şi vândă forţa de muncă, în timp ce capitalistul este suficient de bogat pentru a cumpăra forţa de muncă a unui mare număr de oameni şi a scoate profit din ea.

Prin această derivare14 a teoriei plusvalorii, Marx a salvat pentru moment de la distrugere teoria valorii-muncă; în ciuda faptului că eu consider irelevantă toată „problema valorii" (în sens de valoare reală „obiectivă" în jurul căreia oscilează preţurile), sunt gata să admit fără rezerve că avem de-a face cu un succes teoretic de prim rang. Dar Marx nu s-a mărginit să salveze o teorie, avansată iniţial de „economişti burghezi". El a oferit totodată o teorie a exploatării şi o teorie ce explica de ce salariile muncitorilor tind să oscileze în

jurul nivelului de subzistenţă (sau în pragul inaniţiei). Cel mai mare succes a fost însă că putea acum să ofere o explicaţie – în consonanţă cu teoria sa economică despre sistemul juridic – a faptului că modul de producţie capitalist tinde să îmbrace haina juridică a liberalismului. Pentru că noua teorie îl ducea la concluzia că o dată ce introducerea de noi maşini şi utilaje a multiplicat productivitatea muncii, s-a ivit posibilitatea unei noi forme de exploatare, care foloseşte piaţa liberă în locul forţei brute şi se bazează pe respectarea „formală" a dreptăţii, a egalităţii în faţa legii şi a libertăţii. Sistemul capitalist, afirma el, este nu numai un sistem al „liberei concurenţe", ci de asemenea „se bazează pe exploatarea muncii străine din punct de vedere *formal* libere".15

N-am aici posibilitatea de a vorbi în detaliu despre numărul realmente uluitor de alte aplicaţii date de Marx teoriei sale a valorii. Dar nici nu este necesar, întrucât critica pe care o voi face acestei teorii va arăta modul în care teoria valorii poate fi eliminată din toate aceste investigaţii. Urmează acum să dezvolt această critică în trei teze principale: a) că teoria valorii a lui Marx nu este suficientă pentru explicarea exploatării, b) că supoziţiile

adiţionale necesare pentru o asemenea explicaţie se dovedesc a fi suficiente, ceea ce înseamnă că teoria valorii este redundantă, c) că teoria valorii a lui Marx este o teorie esenţialistă sau metafizică.

a) Legea fundamentală a teoriei valorii este legea conform căreia, practic, preţurile tuturor mărfurilor, inclusiv salariile, sunt determinate de valorile lor, sau mai precis, că, într-o primă aproximaţie, sunt proporţionale cu timpul de muncă necesar pentru producerea lor. Or, această „lege a valorii", cum aş putea-o numi, ridică imediat o problemă. De ce este ea valabilă? Evident că nici cumpărătorul, nici vânzătorul mărfii nu pot vedea, dintr-o privire, câte ore sunt necesare pentru producerea ei; şi chiar de-ar putea, aceasta n-ar explica legea valorii. Căci este clar că, pur şi simplu, cumpărătorul cumpără cât poate mai ieftin, iar vânzătorul caută să vândă cât mai scump cu putinţă. Aceasta, pare-se, trebuie să fie una din presupoziţiile fundamentale ale oricărei teorii a preţurilor de pe piaţă. Pentru a explica legea valorii, trebuie să putem arăta de ce este improbabil ca cumpărătorul să reuşească să cumpere marfa sub „valoarea" ei, iar vânzătorul să vândă la un preţ superior acesteia. Această problemă a fost sesizată mai mult sau mai puţin clar de către cei ce credeau în teoria valorii-muncă, şi răspunsul lor a fost

următorul. Pentru a simplifica şi pentru a obţine o primă aproximare, să presupunem o concurenţă perfect liberă, şi, din aceleaşi motive, să luăm în considerare numai acele mărfuri care pot fi fabricate în cantităţi practic nelimitate (cu condiţia doar să existe muncă disponibilă). Să presupunem acum că preţul unei asemenea mărfi este superior valorii ei; aceasta ar însemna că în respectiva ramură de producţie se pot obţine profituri excesive. Aceasta i-ar stimula pe diferiţi fabricanţi să producă această marfă, iar concurenţa ar duce la scăderea preţului. Procesele de sens contrar s-ar

solda cu o creştere a preţului la o marfă vândută iniţial sub valoarea ei. Astfel, vor exista oscilaţii ale preţurilor, iar acestea vor tinde să se apropie de valorile mărfurilor. Cu alte cuvinte, mecanismul *cererii şi al ofertei* este cel care, în condiţiile liberei concurenţe, tinde să impună16 legea valorii.

Consideraţii de felul celor de aici se pot găsi frecvent la Marx, bunăoară în volumul al treilea al *Capitalului11,* unde el încearcă să explice de ce există tendinţa ca toate profiturile din diferitele ramuri ale industriei să se apropie şi să se ajusteze la un anumit profit mediu. Ele sunt utilizate şi în volumul întâi, în special pentru a arăta de ce salariile sunt menţinute la un nivel scăzut, aproape de limita subzistenţei sau, ceea ce e acelaşi lucru, foarte puţin deasupra pragului inaniţiei. Este clar că, având salarii inferioare acestui nivel, muncitorii efectiv ar muri de foame şi oferta de forţă de muncă pe piaţa muncii ar dispărea. Dar oamenii, cât timp trăiesc, se reproduc; şi Marx încearcă să arate în amănunt (după cum vom vedea în secţiunea IV) de ce mecanismul acumulării capitaliste creează în mod necesar o suprapopulaţie, o armată industrială de rezervă. În felul acesta, cât timp salariile se menţin cu puţin peste pragul inaniţiei, va exista întotdeauna o ofertă nu doar suficientă, ci chiar excedentară de forţă de muncă pe piaţa muncii; şi tocmai această ofertă excedentară este cea care, după Marx, împiedică creşterea salariilor18: „Armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitoreşti active;... suprapopulaţia... este deci fondul pe care se mişcă legea cererii şi ofertei de muncă. Ea încătuşează acţiunea acestei legi în limitele care sunt în concordanţă absolută cu setea de exploatare şi cu tendinţa de dominaţie proprii capitalului".

b) Pasajul citat arată că Marx însuşi şi-a dat seama de necesitatea de a sprijini legea valorii printr-o teorie mai concretă; printr-o teorie

care arată, în fiecare caz particular, cum *legile cererii şi ofertei* produc efectul ce se cere explicat; spre exemplu, salariile de mizerie. Dar dacă aceste legi sunt suficiente pentru a explica asemenea efecte, atunci nu mai avem nicio nevoie de teoria valorii-muncă, indiferent dacă aceasta este sau nu acceptabilă ca o primă aproximaţie (eu unul nu cred că este). În plus, după cum şi-a dat seama Marx, legile cererii şi ofertei sunt necesare pentru explicarea tuturor acelor cazuri în care nu există liberă concurenţă şi în care e clar că nu funcţionează legea valorii acceptată de el; spre exemplu, când un monopol poate fi utilizat pentru a menţine constant preţurile deasupra „valorilor" respective. Marx considera asemenea cazuri drept excepţii, ceea ce nu mi se pare a fi corect; oricum ar fi însă, cazul monopolurilor arată nu numai că legile cererii şi ofertei sunt necesare pentru a întregi legea valorii, ci şi că au o aplicabilitate mai generală.

Pe de altă parte, este clar că legile cererii şi ofertei sunt nu numai necesare, ci şi suficiente pentru a explica toate fenomenele „exploatării" – observate de Marx – mai precis, fenomenele mizeriei muncitorilor alături de bogăţia patronilor – dacă presupunem, cum a făcut Marx, o piaţă liberă a muncii şi în acelaşi timp o ofertă de muncă în mod cronic excedentară. (Despre această teorie a lui Marx privind oferta excedentară vom discuta mai pe larg mai jos, în secţiunea IV.) După cum arată Marx, este destul de clar că în astfel de împrejurări muncitorii vor fi siliţi să lucreze un număr mare de ore cu salarii scăzute, cu alte cuvinte să permită capitalistului „însuşirea părţii celei mai bune din roadele muncii lor". Iar în acest raţionament banal, care constituie o parte din raţionamentul lui Marx, „valoarea" nu-i nevoie nici măcar să fie menţionată.

Astfel, teoria valorii se dovedeşte a fi o parte total redundantă a teoriei lui Marx privind exploatarea; şi aceasta independent de problema dacă teoria valorii este adevărată sau nu. Dar partea care rămâne din teoria lui Marx asupra exploatării după ce eliminăm teoria valorii este fără îndoială corectă, cu condiţia să acceptăm

doctrina suprapopulaţiei. Este neîndoielnic adevărat că (în absenţa unei redistribuiri a bogăţiei prin intervenţia statului) existenţa suprapopulaţiei duce în mod inevitabil la salarii de mizerie şi la discrepanţe flagrante în nivelul de trai.

(Un lucru care nu este la fel de clar şi pe care nici Marx nu-l explică este de ce oferta de muncă continuă să depăşească cererea.

Căci dacă este atât de profitabilă „exploatarea" muncii, de ce atunci capitaliştii nu sunt siliţi de concurenţă să încerce să-şi majoreze profiturile angajând mai mulţi lucrători? Cu alte cuvinte, de ce capitaliştii nu se concurează între ei pe piaţa muncii, determinând astfel o creştere a salariilor până la punctul în care acestea încep să nu mai fie suficient de profitabile, astfel încât să nu mai poată fi vorba de exploatare? Marx ar fi răspuns – vezi secţiunea V de mai jos – Pentru că concurenţa îi sileşte să investească din ce în ce mai mult capital în maşini şi utilaje, astfel încât nu pot să sporească partea din capitalul lor pe care o folosesc pentru salarii". Dar acest răspuns este nesatisfăcător, deoarece chiar dacă îşi cheltuiesc capitalul pentru maşini şi utilaje, ei o pot face numai cumpărând muncă aptă să le construiască pe acestea sau determinând pe alţii să cumpere asemenea muncă, sporind astfel cererea de forţă de muncă. Urmează că, din aceste motive, fenomenele de „exploatare" observate de Marx se datorează nu, cum credea el. mecanismului unei pieţe perfect concurenţiale. ci altor factori – în special unui amestec de productivitate scăzută şi de pieţe imperfect concurenţiale. Dar o explicaţie 19 detaliată şi satisfăcătoare a acestor fenomene parc să nu fi fost dată încă.)

c) înainte de a părăsi această discuţie despre teoria valorii şi rolul jucat de ea în doctrina lui Marx, vreau să comentez pe scurt un alt aspect al ei. Toată ideea – care n-a fost invenţia lui Marx – că există ceva *în spatele*

preţurilor, o valoare obiectivă sau reală sau adevărată, pentru care preţurile nu sunt decât o „formă de manifestare” 20, arată clar influenţa idealismului platonician, cu distincţia făcută de acesta între o realitate esenţială ascunsă, care ar fi adevărata realitate, şi o aparenţă accidentală sau înşelătoare. Trebuie spus că Marx a făcut un mare efort21 pentru înlăturarea acestui caracter mistic al „valorii” obiective, dar n-a izbutit. El a încercat să fie realist, să accepte numai ceva observabil şi important – timpul de muncă – drept realitatea care se manifestă sub forma preţului, şi nu se poate nega că timpul de muncă necesar pentru producerea unei mărfi, adică „valoarea” în sensul lui Marx, e un lucru important. Şi, într-un fel, este desigur o chestiune pur verbală dacă folosim sau nu pentru timpul de muncă denumirea de „valoare”. Dar o asemenea terminologie poate deveni extrem de derutantă şi straniu de nerealistă, mai cu seamă dacă presupunem. împreună cu Marx, că productivitatea muncii creşte. Pentru că Marx însuşi a

arătat22 că, odată cu creşterea productivităţii, valoarea tuturor mărfurilor scade şi că deci este posibilă o creştere atât a salariilor reale cât şi a profiturilor reale, adică a mărfurilor consumate de muncitori şi respectiv de capitalişti, concomitent cu scăderea „valorii” salariilor şi a profiturilor, adică a timpului cheltuit pentru ele. Astfel, oriunde constatăm un progres real, cum ar fi o reducere a timpului de muncă şi un nivel de trai mult ameliorat al muncitorilor (lăsând de o parte creşterea veniturilor băneşti23, chiar dacă sunt calculate în aur), aceştia s-ar putea totuşi plânge amarnic că „valoarea” în sensul lui Marx a venitului lor, adică esenţa sau substanţa acestuia, se diminuează, datorită reducerii timpului de muncă necesar pentru producerea ei. (O nemulţumire analoagă şi-ar putea exprima capitaliştii.) Toate acestea le admite Marx însuşi; şi din ele se vede cât de derutantă trebuie să fie terminologia valorii şi cât de inadecvat reflectă ea

experienţa socială reală a muncitorilor, în teoria valorii-muncă „esenţa” platoniciană a ajuns să se rupă total de experienţă24...

III

După eliminarea teoriei valorii-muncă a lui Marx şi a teoriei sale despre plusvaloare, putem, fireşte, să reţinem totuşi analiza făcută de el (vezi sfârşitul lui a) din secţiunea II) a presiunii pe care o exercită *suprapopulata* asupra salariilor muncitorilor ocupaţi. Nu se poate nega că dacă există o piaţă liberă a muncii *şi* o suprapopulaţie, adică şomaj răspândit şi cronic (or, nu încape îndoială că şomajul şi-a avut rolul său în vremea lui Marx şi de atunci încoace), salariile nu pot creşte peste nivelul minimului existenţial; în aceeaşi ipoteză, conjugată cu doctrina acumulării expusă mai sus, Marx, deşi n-avea temei să formuleze o lege a pauperizării crescânde, avea dreptate să susţină că într-o lume de profituri ridicate şi de bogăţie crescândă, muncitorii ar putea permanent să aibă parte de salarii de foamete şi de o viaţă de mizerie.

Eu cred că, chiar dacă analiza lui Marx este defectuoasă, efortul său de a explica fenomenul „exploatării” este demn de tot respectul. (După cum am menţionat la sfârşitul lui b) din secţiunea precedentă, nici azi nu pare să existe o teorie cu adevărat satisfăcătoare.) Trebuie spus, desigur, că Marx a greşit în profeţia sa după care situaţia constatată de el urma să se menţină permanent dacă nu i se

punea capăt prin revoluţie, şi cu atât mai millt a greşit profetizând înrăutăţirea ei. Faptele au infirmat aceste profeţii. În plus, chiar dacă am putea admite valabilitatea analizei sale pentru un sistem neîngrădit, neintervenţionist, raţionamentul său profetic tot neconcludent ar rămâne. Pentru că tendinţa de pauperizare crescândă acţionează, potrivit chiar analizei lui Marx, numai într-un sistem în care piaţa muncii este liberă – în condiţiile unui capitalism totalmente neîngrădit.

Dar o dată ce admitem posibilitatea sindicatelor, a contractelor colective, a grevelor, presupoziţiile analizei nu mai sunt aplicabile şi întreg raţionamentul profetic eşuează. Potrivit înseşi analizei lui Marx, ar trebui să ne aşteptăm ca o asemenea evoluţie ori să fie împiedicată, ori să fie echivalentă cu o revoluţie socială. Pentru că acordurile colective se pot împotrivi capitalului instituind un fel de monopol al muncii; ele pot împiedica pe capitalişti să folosească armata industrială de rezervă în scopul menţinerii unui nivel scăzut al salariilor; şi-i pot astfel sili să se mulţumească cu profituri mai scăzute. Vom vedea de ce, într-adevăr, lozinca „Proletari, uniţi-vă!" a fost, din punct de vedere marxist, singura reacţie posibilă la un capitalism neîngrădit.

Dar în acelaşi timp vedem de ce această lozincă ridică în mod necesar întreaga problemă a intervenţiei statului şi de ce este probabil să ducă la dispariţia sistemului neîngrădit şi la apariţia unui sistem nou, *intervenponismul*[25], care poate evolua în direcţii foarte diferite. Căci în mod aproape inevitabil capitaliştii vor contesta dreptul muncitorilor de a se uni, pe motivul că sindicatele sunt în mod cert o primejdie pentru libera concurenţă pe piaţa muncii. Non-intervenţionismul se confruntă astfel cu o problemă (ţinând de paradoxul libertăţii)[26]: Care libertate ar trebui să fie ocrotită de stat? Libertatea pieţei muncii sau libertatea celor săraci de a se uni? Orice decizie s-ar lua, ea duce la intervenţie statală, la folosirea puterii politice organizate, a statului ca şi a sindicatelor, în sfera raporturilor economice. Ea duce, în toate împrejurările, la o extindere a responsabilităţii economice a statului, fie că aceasta este sau nu acceptată conştient. Ceea ce înseamnă că presupoziţiile pe care se sprijinea analiza lui Marx dispar cu necesitate.

Derivarea legii istorice a pauperizării crescânde este, aşadar, nevalidă. Tot ce rămâne este o descriere tulburătoare a mizeriei muncitorilor de acum o sută de ani şi o încercare îndrăzneaţă de a o explica prin ceea ce, cu Lenin[27], putem numi „legea economică

de dezvoltare a societăţii actuale" (adică a capitalismului neîngrădit de acum o sută de ani), formulată de Marx. Dar în măsura în care se vrea o profeţie istorică şi în măsura în care este folosită pentru a deduce „inevitabilitatea" anumitor evoluţii istorice, derivarea ei este nevalidă.

IV

Însemnătatea analizei lui Marx derivă în foarte mare măsură din faptul că o suprapopulaţie a existat realmente în epoca sa şi continuă să existe până în prezent (fapt ce, după cum spuneam mai înainte, n-a căpătat încă o explicaţie cu adevărat satisfăcătoare). Până acum însă n-am discutat încă raţionamentul lui Marx pe care se sprijină teza sa că însuşi mecanismul producţiei capitaliste produce întotdeauna suprapopulaţia de care are nevoie pentru a menţine la un nivel scăzut salariile muncitorilor ocupaţi. Or, această teorie este nu numai ingenioasă şi interesantă prin ea însăşi: ea conţine în acelaşi timp *teivia ciclului industrial* şi a crizelor generale a lui Marx. teorie ce. evident, are de-a face cu profeţia prăbuşirii sistemului capitalist cauzată de mizeria insuportabilă pe care inevitabil o generează. Pentru a conceda cât mai mult cu putinţă teoriei lui Marx. i-am adus o mică modificare[28] (introducând distincţia între două feluri de maşini şi utilaje, unele ce servesc doar pentru lărgirea producţiei, şi altele care servesc la intensificarea ei). Această modificare nu trebuie însă să trezească suspiciuni la cititorii marxişti; pentru că nu voi critica defel teoria în cauză.

Teoria amendată a suprapopulatei şi a ciclului industrial poate fi prezentată schematic după cum urmează. Acumularea de capital înseamnă pentru capitalist cheltuire a unei părţi din profit pentru noi echipamente; ideea poate fi exprimată şi spunând că numai o parte a profiturilor sale reale constă în bunuri de consum, cealaltă constând în maşini şi utilaje. Acestea, la

rândul lor. pot fi destinate fie *lărgirii* industriei, construirii de noi fabrici etc, fie *intensificării* producţiei prin creşterea productivităţii muncii în industriile existente. Prima categorie de maşini şi utilaje permite o creştere a numărului de angajaţi, pe când cea de a doua face ca o parte din muncitori să devină de prisos, „îi eliberează", cum se zicea în vremea lui Marx. (Astăzi procesul este numit uneori „şomaj tehnologic".) Mecanismul producţiei capitaliste, privit prin prisma teoriei

marxiste amendate a ciclului industrial, funcţionează, în linii mari. astfel. Dacă presupunem, pentru început, că dintr-un motiv sau altul are loc o expansiune generală a industriei, o parte a armatei industriale de rezervă va fi absorbită, presiunea asupra pieţei muncii se va diminua şi salariile vor avea tendinţa să crească. Începe o perioadă de prosperitate. Dar din momentul în care salariile încep să crească, anumite îmbunătăţiri mecanice apte să intensifice producţia şi care până atunci fuseseră neprofitabile din pricina salariilor mici, pot să devină profitabile (chiar dacă costul unor asemenea maşini va începe să crească). Se vor produce, astfel, mai multe maşini şi utilaje din categoria celor ce „eliberează muncitori". Că (timp are încă loc producerea acestor maşini şi utilaje, prosperitatea continuă sau creşte. După ce însă noile echipamente încep ele însele să producă, tabloul se schimbă. (După Marx, această schimbare este accentuată de scăderea ratei profitului, despre care vom discuta mai jos. În secţiunea V.) Muncitorii vor fi „eliberaţi", adică condamnaţi la înfometare. Dar dispariţia unui număr mare de consumatori duce inevitabil la declinul pieţei interne. Ca urmare, un mare număr de maşini din fabricile lărgite rămân neutilizate (înainte de toate. maşinile cele mai puţin eficiente), ceea ce duce la o nouă creştere a şomajului şi la un declin şi mai accentuat al pieţei. Faptul că acum numeroase maşini zac neutilizate înseamnă că o parte însemnată a capitalului s-a depreciat, că mulţi capitalişti

nu mai pot să-şi onoreze obligaţiile; se declanşează astfel o criză financiară, care duce la o stagnare totală a producţiei mijloacelor de producţie ele. Dar în timp ce depresiunea (sau, cum îi spune Marx, „criza”) îşi urmează cursul, se maturizează treptat condiţiile pentru redresare. Aceste condiţii constau în principal în creşterea armatei industriale de rezervă şi în disponibilitatea, ce urmează de aici, a muncitorilor de a accepta salarii la limita subzistenţei. În condiţiile unor salarii foarte mici. producţia devine rentabilă chiar şi la preţurile scăzute ale unei pieţe lovite de depresiune: iar odată cu relansarea producţiei, capitalistul începe iar să acumuleze, să cumpere maşini şi utilaje. Salariile fiind foarte mici, el va constata că nu este încă rentabil să folosească echipamente noi (inventate, eventual. Între timp) de tipul celor ce duc la concedieri de muncitori. La început, va prefera să cumpere maşini şi utilaje destinate extinderii producţiei. Aceasta duce treptat la creşterea numărului de muncitori ocupaţi şi la redre

sarea pieţei interne. Prosperitatea revine. Iată-ne astfel din nou în punctul de unde am plecat. Ciclul s-a încheiat şi poate să înceapă unul nou.

Aceasta este teoria marxistă amendată a şomajului şi a ciclului industrial. Aşa cum am promis, nu o voi critica. Teoria ciclurilor industriale e un lucru foarte dificil şi cu siguranţă că încă nu ştim destul despre ele (eu, în orice caz, nu ştiu). Foarte probabil că teoria schiţată este incompletă şi în special, nu ţine îndeajuns seama de aspecte cum sunt existenţa unui sistem monetar, bazat în parte pe deschideri de credite, de efectele tezaurizării. Oricum însă, ciclul industrial e un fapt greu de contestat, iar unul din meritele mari ale lui Marx este de a fi relevat importanţa lui ca fenomen social. Dar, cu toate că trebuie să admitem aceste lucruri, putem să criticăm profeţia pe care care Marx încearcă s-o întemeieze pe teoria sa privind ciclul industrial. În primul rând, el susţine că

depresiunile vor deveni din ce în ce mai grave, nu numai ca întindere, ci şi în ce priveşte intensitatea suferinţei muncitorilor. Dar nu aduce niciun argument în sprijinul acestei afirmaţii (în afară, poate, de teoria scăderii ratei profitului, despre care vom discuta îndată). Iar dacă privim evoluţiile reale, trebuie să spunem că oricât de groaznice ar fi efectele, îndeosebi cele psihologice, ale şomajului, chiar şi în ţările în care muncitorii sunt asiguraţi împotriva lor, nu încape îndoială că suferinţele muncitorilor erau incomparabil mai grele pe vremea lui Marx. Dar nu acesta e lucrul principal pe care vreau să-l spun.

Pe vremea lui Marx nimeni nici nu se gândea la acea tehnică a intervenţiei statului numită astăzi „politica anti-ciclu"; şi într-adevăr, o atare idee nu poate să nu fie total străină unui sistem capitalist neîngrădit. (Totuşi, încă înainte de epoca în care a scris Marx, găsim îndoieli incipiente, şi chiar investigaţii, privitor la pertinenţa politicii de credite a Băncii Angliei în timpuri de depresiune29.) Asigurările de şomaj însă înseamnă intervenţie a statului şi deci o sporire a responsabilităţii sale, fiind de natura să ducă la experimentări în politica anti-ciclu. Nu vreau să spun că aceste experimente vor fi neapărat încununate de succes (deşi cred că problema s-ar putea dovedi în cele din urmă a nu fi chiar atât de dificilă, iar Suedia30, bunăoară, a arătat deja ce poate fi făcut în acest domeniu). Vreau să afirm însă cât se poate de răspicat despre convingerea că şomajul nu poate fi jugulat prin măsuri graduale, că ea suferă de

dogmatism în aceeaşi măsură ca şi numeroasele demonstraţii fizice (avansate de oameni care au trăit chiar mai încoace decât Marx) că problemele aviaţiei vor rămâne pentru totdeauna de nerezolvat. Când marxiştii afirmă, aşa cum fac uneori, că Marx ar fi dovedit inutilitatea politicii anti-ciclu şi a altor măsuri parţiale similare, ei pur şi simplu spun un neadevăr; Marx a investigat un capitalism neîngrădit şi nici nu s-a gândit vreodată la intervenţionism.

De aceea n-a cercetat niciodată posibilitatea unei intervenţii sistematice în ciclul industrial, necum să fi oferit o dovadă a imposibilităţii ei. E straniu să constaţi că aceiaşi oameni care se plâng de iresponsabilitatea capitaliştilor în faţa suferinţei umane sunt ei înşişi îndeajuns de iresponsabili pentru a se opune, prin astfel de aserţiuni dogmatice, unor experimente din care putem învăţa cum să atenuăm suferinţa umană (cum să devenim stăpânii mediului nostru social, ar fi spus Marx) şi cum să controlăm unele din repercusiunile sociale nedorite ale acţiunilor noastre. Dar susţinătorii marxismului nu-şi dau seama deloc că, în numele propriilor lor interese de grup, ei luptă de fapt împotriva progresului; nu-şi dau seama că orice mişcare de genul marxismului este pândită de pericolul de a ajunge curând să reprezinte tot felul de interese egoiste şi că există nu numai egoisme materiale, ci şi egoisme intelectuale.

Şi mai este ceva ce trebuie spus aici. Marx, după cum am văzut, credea că şomajul e în esenţă un accesoriu al mecanismului capitalist, având funcţia de a menţine salariile la un nivel scăzut şi de a înlesni exploatarea muncitorilor ocupaţi; creşterea sărăciei antrena întotdeauna, în concepţia sa, şi o pauperizare crescândă a muncitorilor ocupaţi; atât şi nimic mai mult. Dar chiar dacă admitem că această idee era justificată în vremea sa, ca profeţie ea a fost în mod hotărât infirmată de experienţa de mai târziu. Nivelul de trai al muncitorilor ocupaţi a crescut pretutindeni comparativ cu vremea lui Marx; iar salariile reale ale muncitorilor *ocupaţi* (după cum a subliniat Parkes[31] în critica sa la adresa lui Marx) tind chiar să crească în timp de recesiune (aşa s-a întâmplat, de exemplu, în cursul ultimei recesiuni), datorită faptului că preţurile scad mai repede decât salariile. Aceasta e o infirmare izbitoare a ideii lui Marx, mai ales pentru că dovedeşte că principala povară a asigurărilor de şomaj a fost suportată nu de muncitori, ci de patroni, care astfel au pierdut direct de pe urma şomajului, în loc să profite indirect, ca în schema lui Marx.

V

Niciuna din teoriile lui Marx discutate până acum nu face măcar o încercare serioasă de a dovedi cea mai importantă dintre afirmaţiile ce formează primul pas al raţionamentului său; aceea că acumularea îl ţine pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care el este silit, pentru a nu se autoruina, să o transfere asupra muncitorilor; astfel încât capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimicit. O încercare de a dovedi această afirmaţie este conţinută în acea teorie a lui Marx care urmăreşte să acrediteze legea *tendinţei de scădere a niţei profitului.*

Ceea ce Marx numeşte rata profitului corespunde ratei dobânzii; este vorba de procentul mediei anuale a profitului capitalist la întreg capitalul investit. Această rată, spune Marx. tinde să scadă datorită creşterii rapide a investiţiilor de capital: pentru că acestea trebuie să se acumuleze mai repede decât pot să crească profiturile.

Raţionamentul prin care Marx încearcă să dovedească acest lucru este iarăşi destul de ingenios. Concurenţa capitalistă îi sileşte, cum am văzut, pe capitalişti să facă investiţii care sporesc productivitatea muncii. Marx admite chiar că prin această sporire a productivităţii, ei fac un mare serviciu omenirii32: „Unul din aspectele civilizatoare ale capitalismului constă în aceea că, spre deosebire de formele anterioare, sclavagismul, iobăgia etc, el impune această supramuncă într-un mod şi în condiţii mai favorabile dezvoltării forţelor de producţie şi a relaţiilor sociale, precum şi creării elementelor necesare unei noi forme superioare”. Dar nu numai că acest serviciu adus omenirii de către capitalişti râu este intenţionat, ci acţiunea la care îi sileşte concurenţa se îndreaptă împotriva propriilor lor interese, din următorul motiv.

Capitalul oricărui industriaş constă din două părţi. Una este investită în teren, utilaje, materii prime etc. Cealaltă este folosită pentru salarii. Marx numeşte prima parte „capital constant”, tar pe cea de a doua „capital

variabil”; dar cum mie terminologia aceasta mi se pare destul de derutantă, voi numi cele două părţi, respectiv, „capital imobilizat” şi „capital salarial”. După Marx. capitalistul poate să scoată profit numai exploatându-i pe muncitori; cu alte cuvinte, folosind capitalul său salarial. Capitalul imobilizat e un fel de balast pe care concurenţa îl sileşte să-l poarte cu sine, ba chiar să-l şi sporească neîncetat. Această sporire nu este însoţită însă de

O sporire corespunzătoare a profiturilor sale; numai o mărire a capitalului salarial ar putea avea acest efect salutar. Dar tendinţa generală de creşterea productivităţii înseamnă că partea materială a capitalului creşte comparativ cu partea lui salarială. Creşte, aşadar, şi capitalul total, fără o sporire compensatoare a profiturilor; va să zică, rata profitului scade în mod inevitabil.

Acest raţionament a fost deseori contestat; de fapt. a fost atacat, prin implicaţie, cu mult înaintea lui Marx33. În ciuda acestor atacuri, cred că s-ar putea ca raţionamentul lui Marx să nu fie lipsit de orice forţă; mai cu seamă dacă îl luăm împreună cu teoria sa despre ciclul industrial. (Voi reveni pe scurt asupra acestui punct în capitolul următor.) Ceea ce vreau însă să pun aici sub semnul întrebării este relevanţa acestui raţionament pentru teoria pauperizării creşeânde.

Marx vede legătura dintre cele două în felul următor. Dacă rata profitului tinde să scadă, capitalistul se confruntă cu spectrul ruinării. Tot ce poate face este să încerce „să scoată paguba pe spinarea muncitorilor”, adică să mărească exploatarea. Lucrul acesta îl poate face mărind timpul de muncă, înteţind ritmul muncii, reducând salariile, sporind costul vieţii muncitorilor (inflaţie), exploatând un număr mai mare de femei şi de copii. Contradicţiile interne ale capitalismului, izvorâte din conflictul dintre concurenţă şi obţinerea de profit, ating aici un punct culminant. Ele îl silesc mai întâi pe capitalist să acumuleze şi să sporească productivitatea, reducând

astfel rata profitului. Apoi îl silesc să intensifice exploatarea până la un grad insuportabil, şi odată cu ea tensiunea dintre clase. Astfel, compromisul e imposibil. Contradicţiile nu pot fi înlăturate. Până la tirmă ele pecetluiesc în mod inevitabil soarta capitalismului.

Acesta e raţionamentul principal. Dar poate fi el concludent? Trebuie să ne amintim că o productivitate înaltă este însăşi baza exploatării capitaliste; numai dacă muncitorul poate să producă mult mai mult decât are nevoie pentru sine şi familia sa, capitalistul poate să-şi însuşească supramuncă. O productivitate sporită, în terminologia lui Marx, înseamnă mai multă supramuncă; înseamnă deopotrivă un număr sporit de ore de muncă de care dispune capitalistul şi. pe deasupra, o cantitate mai mare de bunuri produse pe oră. Înseamnă, cu alte cuvinte, un profit mult mai mare. Asta e ceea

ce admite Marx.34 El nu susţine că profiturile se diminuează, ci doar că întregul capital creşte mult mai repede decât profiturile, astfel că *rata* profitului scade.

Dar dacă aşa stau lucrurile, nu se vede de ce capitalistul ar lucra sub o presiune economică pe care, vrând-nevrând, trebuie s-o transfere asupra muncitorilor. Este probabil adevărat că nu-i face plăcere să constate o scădere a ratei proprii a profitului. Dar câtă vreme venitul său nu scade, ci, dimpotrivă, creşte, nu există niciun pericol real. Situaţia pentru un capitalist eficient mediu va fi următoarea: el constată o creştere rapidă a venitului său şi una şi mai rapidă a capitalului său; adică, economiile sale cresc mai repede decât partea din venit pe care o consumă. Nu cred că aceasta este o situaţie care să-l împingă neapărat la măsuri disperate sau care face cu neputinţă un compromis cu muncitorii. Dimpotrivă, mie această situaţie mi se pare perfect suportabilă.

Este adevărat, desigur, că situaţia conţine un element de pericol. Capitaliştii care speculează pornind de la ipoteza unei rate a profitului constante sau crescânde pot

să aibă neplăceri; şi lucruri de felul acesta pot într-adevăr să contribuie la ciclul industrial, accentuând depresiunea. Dar asta are prea puţin de-a face cu consecinţele ample pe care le profetiza Marx.

Închei aici analiza celui de-al treilea şi ultim raţionament avansat de Marx spre a dovedi legea pauperizării crescânde.

VI

Pentru a arăta că Marx a greşit total în profeţiile sale, dar că protestul său înflăcărat împotriva infernului capitalismului neîngrădit, ca şi chemarea sa „Proletari, uniţi-vă!", erau pe deplin justificate, voi cita câteva pasaje din *Capitalul în* care el discută despre „Legea generală a acumulării capitaliste" 35: „În fabrici... e nevoie de foarte mulţi muncitori de sex masculin încă adolescenţi. O dată ajunşi la maturitate, numai foarte puţini dintre ei pot fi folosiţi mai departe în aceleaşi ramuri de producţie, în timp ce majoritatea sunt, de regulă, concediaţi. Ei constituie un element al suprapopulaţiei flotante, care creşte odată cu volumul industriei... Forţa de muncă este atât de repede consumată de capital, încât muncitorul de vârstă mijlocie este de obicei mai mult sau mai puţin uzat... Doctorul Lee.

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ŞI SFÂRŞITUL SĂU 203

Inspector sanitar la Manchester, a stabilit că aici «durata medie de viaţă este de 38 de ani pentru clasa avută, şi de numai 17 ani pentru clasa muncitoare. La Liverpool ea este de 35 de ani pentru prima şi de 15 ani pentru a doua...»...în aceste împrejurări, creşterea absolută a acestei părţi a proletariatului trebuie să aibă loc într-o formă în care numărul ei să sporească în pofida uzării rapide a elementelor ei. Se cere deci o succedare rapidă a generaţiilor de muncitori... Această necesitate socială este satisfăcută prin căsătorii timpurii, urmare inevitabilă a condiţiilor în care trăiesc muncitorii din marea industrie, şi prin premiul pe care exploatarea copiilor de muncitori îl oferă pentru producerea lor... Cu

cât forţa productivă a muncii este mai ridicată… cu atât este mai precară condiţia existenţei muncitorilor… în cadrul sistemului capitalist, toate metodele de sporire a forţei productive sociale a muncii… se transformă în mijloace de dominare şi de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformându-l într-un om trunchiat, îl reduc la rolul de anexă a maşinii, transformă munca sa în chin, golesc această muncă de conţinut… o aruncă pe femeia sa şi pe copilul său sub roţile carului lui Juggernaut – capitalul… *Rezultă că, în măsura în care se acumulează capital, situaţia muncitorului trebuie să se înrăutăţească, indiferent dacă salariul pe care-l primeşte este ridicat sau scăzut.* Cu cât este mai mare avuţia socială, capitalul în funcţiune, proporţiile şi energia creşterii sale… cu atât este mai mare armata industrială de rezervă… Mărimea relativă a armatei industriale de rezervă creşte deci odată cu creşterea puterii avuţiei. Cu cât este… mai mare această armată de rezervă… cu atât mai numeroasă este suprapopulaţia consolidată, a cărei mizerie este invers proporţională cu chinurile muncii ei. În sfârşit…cu atât este mai mare pauperismul oficial. *Aceasta este legea generală, absolută,* a *acumulării capitaliste…* Acumularea de bogăţie la un pol este deci, în acelaşi timp, acumulare de mizerie, de muncă istovitoare, de sclavie, de ignoranţă, de abrutizare şi de degradare morală la celălalt pol…”

Cutremurătorul tablou al economiei din vremea sa, zugrăvit de Marx, înfăţişează crudul adevăr. Nu este însă valabilă legea sa privind creşterea inevitabilă a mizeriei odată cu acumularea. Din vremea lui Marx şi până astăzi mijloacele de producţie s-au acumulat şi productivitatea muncii a crescut în proporţii pe care el abia dacă şi le-ar fi putut imagina. N-au crescut însă, în acest răstimp, utilizarea muncii copiilor, timpul de muncă, chinurile

muncii şi precaritatea existenţei muncitorului: toate acestea s-au redus. Nu afirm că acest proces va continua cu necesitate. Nu există o lege a progresului şi totul va depinde de noi înşine. Dar situaţia actuală este redată concis şi corect de către Parkes36 într-o singură frază: „Salariile mici, timpul de muncă prelungit şi munca copiilor sunt caracteristice capitalismului în copilăria lui, şi nu la maturitate, cum prezicea Marx”.

Capitalismul neîngrădit a încetat să mai existe. Din epoca lui Marx şi până în prezent, intervenţionismul democratic a făcut progrese uriaşe, iar creşterea productivităţii muncii – consecinţă a acumulării capitalului – a permis eliminarea virtuală a mizeriei. Aceasta arată că s-a realizat mult. În ciuda unor erori neîndoielnic grave, şi trebuie să ne insufle curajul de a crede că se poate face şi mai mult. Căci multe rămân încă de făcut şi de desfăcut. Ceea ce e posibil doar pe calea intervenţionismului democratic. De noi depinde ca aceste lucruri să fie făcute.

Nu-mi fac iluzii în ce priveşte forţa argumentelor mele. Experienţa arată că profeţiile lui Marx au fost false. Dar experienţa poate fi oricând interpretată astfel încât implicaţiile ei să fie eludate. Şi într-adevăr, chiar Marx şi Engels au început elaborarea unei *ipoteze auxiliare* menită să explice de ce legea mizeriei creşeânde nu funcţionează aşa cum se aşteptau ei. Potrivit acestei ipoteze, tendinţa de scădere a ratei profitului şi, odată cu ea. creşterea mizeriei sunt contracarate de efectele *exploatării coloniale* sau, cum se spune în mod curent, de „imperialismul modern”. Exploatarea colonială este, conform acestei teorii, o metodă de transferare a presiunii economice pe umerii proletariatului din colonii, un grup ce, atât din punct de vedere economic cât şi politic, este mai slab decât proletariatul industrial din metropole. „Capitalurile plasate în colonii, scrie Marx37, pot da rate ale profitului mai ridicate, fiindcă acolo în general rata profitului este mai ridicată din cauza nivelului scăzut de dezvoltare, iar exploatarea muncii este şi ea mai mare din cauza folosirii sclavilor şi a culilor etc. Este de neînţeles de ce profiturile

relativ mari aduse de capitaluri plasate în anumite ramuri şi transferate apoi în patrie nu pot să participe aici la egalizarea ratei generale a profitului dacă în calea acestei egalizări nu stau monopolurile şi de ce aceste profituri relativ mari nu trebuie să sporească *pro tanto* rata generală a profitului". (Se cuvine menţionat că principala idee ce stă în spatele acestei teorii a imperialismului „modern" o putem regăsi cu peste 160 de ani în urmă, la Adam Smith, care

spunea despre comerţul colonial că „a contribuit în mod necesar la menţinerea unei rate înalte a profitului".) Engels a făcut un pas înainte faţă de Marx în dezvoltarea acestei teorii. Silit să recunoască faptul că în Marea Britanie se constată o tendinţă nu de creştere a mizeriei, ci dimpotrivă, de ameliorare considerabilă a condiţiilor de viaţă, el sugerează că fenomenul s-ar putea datora faptului că această ţară „exploatează întreaga lume"; şi atacă cu dispreţ „clasa muncitoare britanică" pentru faptul că, în loc să sufere, cum se aşteptase el, „devine în fapt din ce în ce mai burgheză". După care continuă astfel: „Se pare că această naţiune, ce mai burgheză dintre toate, vrea să ajungă în situaţia de a avea o aristocraţie burgheză şi un proletariat burghez, *alături de* burghezie". Această schimbare de direcţie din partea lui Engels este cel puţin la fel de notabilă ca aceea pe care am menţional-o în capitolul precedent31; şi. la fel ca şi aceea, ea a fost făcută sub influenţa unei evoluţii sociale ce vădea o descreştere a mizeriei. Marx blamase capitalismul că „proletarizează clasa de mijloc şi păturile inferioare ale burgheziei", iar pe muncitori îi reduce la pauperism. Acum Engels blamează acelaşi şi. slem – lucru făcut de unii şi în prezent – pentru că îi transformă pe muncitori în burghezi. Lucrul cel mai nostim în lamentaţia lui Engels este însă indignarea sa. care-l face să-i califice pe britanici, pentru că s-au comportat atât de nechibzuit încât să infirme profeţiile marxiste, drept „cea mai burgheză dintre toate naţiunile".

Conform doctrinei marxiste, ar fi trebuit să ne aşteptăm de la „cea mai burgheză dintre toate naţiunile” la o creştere până la un grad insuportabil a mizeriei şi a tensiunii dintre clase; când colo. aflăm că se petrece tocmai opusul. Marxistului ortodox însă i se ridică părul în cap când aude de incredibila perversitate a unui sistem capitalist care transformă pe bunii proletari în burghezi păcătoşi; uitând cu totul că Marx a arătat că viciul sistemului rezidă doar în faptul că acţionează tocmai dimpotrivă. Astfel, citim în analiza făcută de Lenin40 cauzelor funeste şi efectelor îngrozitoare ale imperialismului britanic modern: „Cauzele: 1) exploatarea întregii lumi de către această ţară: 2) poziţia ei monopolistă pe piaţa mondială: 3) monopolul ci colonial. Efectele: 1) *în burghezirea unei părţi a proletariatului britanic: 2)* o parte a proletariatului se lasă condusă de oameni vânduţi burgheziei sau cel puţin plătiţi de ea”. Dând o denumire marxistă atât de dibace, „îmburghezirea proletariatului”, unei tendinţe detestabile – detestabilă în principal pentru că nu se potrivea cu modul în care. după Marx, ar fi trebuit să evolueze lumea – Lenin crede, după cât se pare, că

a făcut din ea o tendinţă marxistă. Marx însuşi a considerat că, cu cât mai repede ar putea să traverseze întreaga lume perioada istorică necesară a industrializării capitaliste, cu atât mai bine, şi ca atare înclina să sprijine41 evoluţiile imperialiste. Lenin însă a ajuns la o concluzie total diferită. Întrucât, în opinia sa, faptul că Marea Britanie poseda colonii îi făcea pe muncitorii britanici să urmeze nişte „lideri vânduţi burgheziei”, în loc de a-i urma pe comunişti, el a văzut în imperiul colonial un detonator potenţial. O revoluţie izbucnită în colonii ar repune în acţiune în metropolă legea mizeriei crescânde, ceea ce ar duce şi aici la revoluţie. Astfel, coloniile erau locul de unde urma să pornească incendiul…

Nu cred că ipoteza auxiliară a cărei istorie am

schiţat-o aici poate salva legea mizeriei crescânde; pentru ca şi această ipoteză este infirmată de experienţă. Există ţări, ca de exemplu democraţiile scandinave, Cehoslovacia, Canada, Australia, Noua Zeelandă, pentru a nu mai vorbi de Statele Unite, în care intervenţionismul democratic a adus muncitorilor un înalt nivel de viaţă, în ciuda faptului că aici exploatarea colonială n-a avut nicio influenţă sau, oricum, a fost mult prea neimportantă pentru a putea sprijini ipoteza. În plus, dacă comparăm anumite ţări ce „exploatează" colonii, cum sunt Olanda şi Belgia, cu ţări ca Danemarca, Suedia, Norvegia sau Cehoslovacia, care nu „exploatează" colonii, nu constatăm că *muncitorii* industriali ar fi profitat din posedarea de colonii, pentru că situaţia claselor muncitoare din toate aceste ţări a fost izbitor de asemănătoare. Şi apoi, cu toate că mizeria impusă prin colonizare indigenilor este unul din capitolele cele mai sumbre din istoria civilizaţiei, nu se poate susţine că mizeria lor ar fi avut tendinţa să crească din epoca lui Marx încoace. Dimpotrivă, situaţia s-a îmbunătăţit mult. Or, în colonii creşterea mizeriei ar fi trebuit să fie foarte pronunţată, dacă ipoteza auxiliară şi teoria iniţială ar fi fost amândouă corecte.

VII

La fel cum am făcut cu cel de-al doilea şi cu cel de-al treilea pas în capitolele precedente, voi ilustra acum primul pas al raţionamentului profetic al lui Marx, arătând ceva din influenţa sa practică asupra tacticii partidelor marxiste.

CAPITOLUL 20: CAPITALISMUL ŞI SFÂRŞITUL SĂU 207

Social-democraţii, sub presiunea unor fapte de netăgăduit, au abandonat tacit teoria că mizeria clasei muncitoare creşte în intensitate; întreaga lor tactică a continuat însă să se bazeze pe presupoziţia că legea creşterii în extensiune a mizeriei este valabilă, deci că forţa numerică a proletariatului industrial continuă cu necesitate să crească. Din acest motiv, ei şi-au bazat în întregime politica pe reprezentarea intereselor

muncitorilor industriali, fiind în acelaşi timp ferm convinşi că reprezentau, sau aveau curând să reprezinte, „marea majoritate a populaţiei” 42. Ei n-au pus niciodată la îndoială aserţiunea din *Manifest* că „Toate mişcările de până acum au fost mişcări ale unor minorităţi... Mişcarea proletară este mişcarea independentă a imensei majorităţi, în interesul imensei majorităţi”. Ei au aşteptat, aşadar, cu încredere ziua în care conştiinţa de clasă şi cutezanţa de clasă a muncitorilor industriali aveau să le aducă majoritatea în alegeri, „... cine va ieşi în cele din urmă învingător: cei câţiva acaparatori sau majoritatea covârşitoare a celor ce muncesc, în această privinţă nu poate exista nicio îndoială”. Ei refuzau să vadă că muncitorii industriali nu formau nicăieri majoritatea, cu atât mai puţin „imensa majoritate”, şi că statisticile nu mai indicau nicăieri vreo tendinţă de creştere a numărului lor. Şi n-au înţeles că existenţa unui partid muncitoresc democratic este pe deplin justificată numai atâta timp cât un asemenea partid este dispus să facă compromisuri sau chiar să coopereze cu alte partide, bunăoară cu partide ce-i reprezintă pe ţărani sau clasele de mijloc. Şi nu şi-au dat seama că, dacă voiau să conducă statul numai ca reprezentanţi ai majorităţii populaţiei, trebuiau să-şi schimbe întreaga politică şi să înceteze de a-i reprezenta în principal sau exclusiv pe muncitorii industriali. Firește, unei asemenea schimbări de orientare politică nu i se poate substitui aserţiunea naivă că politica proletară poate ca atare (cum a spus odată Marx43) să-i aducă „pe producătorii rurali sub conducerea spirituală a capitalelor departamentelor, asigurându-le, prin muncitorii de la oraşe, reprezentanţi fireşti ai intereselor lor...”

Poziţia partidelor comuniste a fost alta. Acestea au rămas ataşate strict teoriei creşterii mizeriei, fiind convinse că aceasta va creşte nu numai în extensiune, ci şi în intensitate, dacă se înlătură cauzele îmburghezirii vremelnice a muncitorilor. Această convingere a contribuit considerabil la ceea ce Marx ar fi numit „contradicţiile interne” ale politicii lor.

Situaţia tactică pare destul de simplă. Graţie profeţiei lui Marx, comuniştii aveau certitudinea că mizeria trebuie neîntârziat să crească. Ei ştiau totodată că partidul nu putea să câştige încrederea muncitorilor fără să lupte pentru ei şi cu ei, pentru a le ameliora situaţia. Aceste două premise fundamentale au determinat, în mod evident, principiile tacticii lor generale – de a-i determina pe muncitori să-şi ceară drepturile, de a-i sprijini în fiecare episod particular al luptei lor neîncetate pentru pâine şi acoperiş: de a lupta îndârjit. împreună cu ei, pentru înfăptuirea revendicărilor lor practice, fie de natură economică sau politică. Aşa aveau să câştige încrederea muncitorilor. În acelaşi timp, muncitorii îşi vor da seama că nu-şi pot schimba soarta prin aceste lupte mărunte şi că doar o revoluţie globală putea aduce o ameliorare. Pentru că toate luptele mărunte sunt sortite să eşueze: ştim de la Marx că burghezia pur şi simplu nu *poate* continua să facă concesii şi că în cele din urmă *este inevitabil* ca mizeria sa crească. Ca atare, singurul rezultat – extrem de preţios, însă – al luptei zilnice a muncitorilor împotriva asupritorilor lor este o creştere a conştiinţei lor de clasă: e vorba de acel sentiment de unitate ce nu se dobândeşte decât în luptă, conjugat cu certitudinea izvorâtă din deznădejde că numai revoluţia îi poate scăpa de mizerie. Când va fi atinsă această treaptă, va însemna că ceasul deznodământului a sunat.

Aceasta e teoria şi comuniştii au acţionat în consecinţă. La început i-au sprijinit pe muncitori în lupta lor pentru o soartă mai bună. Iată însă că contrar tuturor aşteptărilor şi profeţiilor, această luptă înregistrează succese. Revendicările sunt satisfăcute. Evident, motivul nu poate fi decât că au fost prea modeste. Aşadar, trebuie cerut mai mult. Dar din nou revendicările sunt satisfăcute.44 Şi pe măsură ce mizeria descreşte, muncitorii devin mai puţin înverşunaţi, mai dispuşi să

negocieze pentru salarii decât să comploteze pentru revoluţie.

Acum comuniştii descoperă că politica lor trebuie inversată. Trebuie întreprins ceva pentru a face să funcţioneze legea mizeriei crescânde. De exemplu, trebuie aţâţate tulburările din colonii (chiar dacă nu există şansa unei revoluţii victorioase) şi. cu scopul general de a contracara îmburghezirea muncitorilor, trebuie adoptată o politică de agravare a catastrofelor de orice fel. Dar această nouă politică distruge încrederea muncitorilor. Partidele comuniste ajung să-şi piardă din membri, excepţie făcând doar cei lipsiţi de

experienţa luptelor politice reale. îi pierd tocmai pe aceia pe care îi descriu drept „avangarda clasei muncitoare”; principiul împărtăşit de ele în mod tacit, „cu cât mai rău, cu atât mai bine. deoarece mizeria va grăbi cu necesitate revoluţia”, îi face suspicioşi pe muncitori – cu cât sunt mă>reuşite aplicaţiile acestui principiu, cu atât sunt mai mari suspiciunile muncitorilor. Pentru că muncitorii sunt oameni realişti; ca să le câştigi încrederea, trebuie să le ameliorezi soarta.

Şi atunci politica trebuie din nou inversată: comuniştii se văd siliţi să lupte pentru îmbunătăţiri imediate ale sorţii muncitorilor, dar în acelaşi timp să spere opusul.

Cu aceasta, „contradicţiile interne” ale teoriei duc la ultimul stadiu de confuzie. Este stadiul în care e greu de ştiut cine-i trădătorul, pentru că acum trădarea poate fi devotament şi devotamentul poate fi trădare. Este stadiul în care cei ce au urmat partidul nu doar pentru că au văzut în el (şi mă tem că pe bună dreptate) singura mişcare viguroasă cu ţeluri umanitare, ci mai ales pentru că era o mişcare bazată pe o teorie ştiinţifică, trebuie ori să-l părăsească, ori să-şi sacrifice integritatea intelectuală: pentru că acum trebuie să se obişnuiască să creadă orbeşte într-o autoritate. În cele din urmă, ei trebuie să

devină mistici – ostili argumentării raţionale.

Se pare că nu numai capitalismul suferă de contradicţii interne ce ameninţă să-l ducă la prăbuşire...

I

Capitolul 21

O evaluare a profeţiei

Raţionamentele pe care se sprijină profeţia istorică a lui Marx nu stau în picioare. Ingenioasa sa încercare de a trage concluzii profetice din observaţii făcute asupra tendinţelor economice din vremea sa a eşuat. Raţiunea acestui eşec nu rezidă în vreo insuficienţă a bazei empirice de la care porneşte raţionamentul. Analizele sociologice şi economice făcute de Marx societăţii din vremea sa au fost poate întrucâtva unilaterale, dar, în ciuda parţialităţii lor, erau remarcabile în aspectul lor descriptiv. Raţiunea eşecului său ca profet rezidă în întregime în mizeria istoricismului ca atare, în faptul simplu că, chiar dacă observăm astăzi ceea ce pare a fi o tendinţă istorică, nu putem şti dacă ea ni se va înfăţişa la fel şi mâine.

Trebuie să admitem că Marx a văzut multe lucruri în adevărata lor lumină. Dacă luăm în considerare doar profeţia sa că sistemul capitalismului neîngrădit, aşa cum l-a cunoscut el, nu avea să mai dureze multă vreme şi că apologeţii care credeau că acest sistem va dăinui veşnic se înşelau, trebuie să spunem că Marx a avut dreptate. După cum a avut dreptate şi atunci când a susţinut că „lupta de clasă”, adică asocierea muncitorilor, este cea căreia avea să i se datoreze în mare parte transformarea acestui sistem economic în unul nou. Nu trebuie însă să mergem până acolo încât să spunem că Marx a prezis acest nou sistem, intervenţionismul 1, sub un alt nume, cel de socialism. Adevărul e că n-a intuit defel ceea ce avea să se petreacă. Ceea ce Marx numea „socialism” era un lucru foarte diferit de orice formă de intervenţionism, chiar şi de forma rusească a acestuia; căci el a crezut cu fermitate că

dezvoltarea viitoare va diminua influenţa, politică şi deopotrivă economică, a statului, pe când intervenţionismul a amplificat pretutindeni această influenţă.

Dat fiind că fac aici o critică a lui Marx şi că, într-o anumită măsură, elogiez intervenţionismul democratic gradual (îndeosebi pe cel instituţional, explicat în secţiunea VII a capitolului 17), ţin să

spun cu claritate că nutresc multă simpatie faţă de speranţa lui Marx privind scăderea rolului statului. Fără îndoială că primejdia cea mai mare a intervenţionismului – îndeosebi a intervenţiei directe – constă în faptul că duce la creşterea puterii de stat şi a birocraţiei. Primejdia e cu atât mai mare cu cât majorităţii intervenţioniştilor nu le pasă de ea sau închid ochii în faţa ei. Eu însă cred că dacă primejdia este privită în faţă, trebuie să existe o posibilitate de a o stăpâni. Căci este vorba şi aici „pur şi simplu, de o problemă de tehnologie socială şi de inginerie socială graduală. Dar de o problemă ce se cere abordată fără întârziere, deoarece constituie un pericol pentru democraţie. Este necesar să lucrăm planic în direcţia libertăţii, şi nu doar a securităţii, dacă nu din alt motiv, atunci pentru că numai libertatea ne poate da siguranţa securităţii.

Să ne întoarcem însă la profeţia lui Marx. Una din tendinţele istorice pe care el pretindea a le fi descoperit pare să fie de un caracter mai persistent decât celelalte; am în vedere tendinţa de acumulare a mijloacelor de producţie şi îndeosebi pe cea de creştere a productivităţii muncii. Pare-se, într-adevăr, că această tendinţă va continua pentru un timp, cu condiţia, firește, ca noi să împiedicăm nimicirea civilizaţiei. Dar Marx nu numai că a recunoscut această tendinţă şi „aspectele civilizatorii" ale ei, ci a sesizat şi pericolele ce-i sunt inerente. În particular, el a fost unul din primii (deşi a avut câţiva precursori, ca de exemplu Fourier2) care au relevat legătura dintre

„dezvoltarea forţelor productive”, în care vedea3 „misiunea şi justificarea istorică a capitalului”, şi acel fenomen extrem de distructiv al sistemului de credit – sistem ce pare să fi stimulat dezvoltarea rapidă a industrialismului – care este *ciclul industrial.*

Teoria lui Marx însuşi despre ciclul industrial (discutată în secţiunea IV a capitolului precedent) ar putea, cred, să fie parafrazată astfel: chiar dacă e adevărat că legile inerente ale pieţei libere generează o tendinţă de ocupare integrală a forţei de muncă, este la fel de adevărat că fiecare apropiere de ocuparea totală, adică de o penurie de forţă de muncă, îi stimulează pe inventatori şi pe investitori să creeze şi să introducă maşini şi utilaje noi, care necesită mai puţină forţă de muncă, dând naştere astfel (la început unei scurte perioade de prosperitate, iar apoi) unui nou val de şomaj şi depresiune. Dacă şi în ce măsură această poveste este adevărată, eu nu ştiu. După cum spuneam în capitolul precedent, teoria ciclului economic este o treabă destul de grea şi pe care n-am de gând s-o

abordez. Întrucât însă teza lui Marx după care creşterea productivităţii e unul din factorii ce contribuie la ciclul economic mi se pare importantă, fie-mi îngăduit să dezvolt câteva consideraţii destul de evidente în sprijinul ei.

Următoarea listă de evoluţii posibile este, firește, cu totul incompletă; dar este construită în aşa fel, încât ori de câte ori productivitatea muncii creşte, cel puţin una din evoluţiile următoare, eventual mai multe deodată, începe şi continuă cu necesitate, într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa respectiva creştere a productivităţii muncii.

a) Cresc investiţiile, adică are loc producerea unor asemenea mijloace de producţie care sporesc capacitatea de producere a altor bunuri. (Cum acest proces duce la o nouă creştere a productivităţii, el nu poate *singur* să contrabalanseze efectele ei pentru o perioadă cât de cât

însemnată.)

b) Sporeşte consumul – creşte nivelul de trai:

a) al întregii populaţii;

b) al anumitor părţi ale ei (de exemplu, al unei anumite clase).

c) Scade timpul de muncă.

a) se reduce numărul orelor de muncă zilnice b) creşte numărul persoanelor care nu sunt muncitori industriali, şi îndeosebi b [) creşte numărul oamenilor de ştiinţă, al medicilor, artiştilor, oamenilor de afaceri etc.

b2) creşte numărul muncitorilor şomeri.

d) Creşte cantitatea bunurilor produse dar neconsumate.

a) bunuri de consum sunt distruse;

b) mijloace de producţie rămân nefolosite (unele fabrici nu lucrează);

c) se produc alte bunuri decât cele de consum şi cele de tipul A), spre exemplu arme;

d) este folosită muncă pentru distrugerea de mijloace de producţie (şi pentru reducerea, în acest fel, a productivităţii).

Am întocmit în aşa fel lista acestor evoluţii – listă ce. desigur, ar putea fi încă elaborată – încât până la linia punctată, adică până la C), bt) evoluţiile ca atare sunt îndeobşte recunoscute ca dezirabile.

pe când de la C), b2) mai departe, figurează cele considerate îndeobşte a fi indezirabile; ele indică depresiune economică, fabricare de arme şi război.

Este clar că de vreme ce A) nu poate ea singură să restabilească până la capăt echilibrul, deşi poate să fie un factor foarte important, trebuie să intervină una sau mai multe din celelalte evoluţii. În plus, pare rezonabil să admitem că dacă nu există instituţii care să garanteze desfăşurarea evoluţiilor dezirabile într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa productivitatea crescută, se vor declanşa una sau alta dintre evoluţiile indezirabile. Dar

acestea toate, cu posibila excepţie a producţiei de armament, sunt de aşa natură. Încât e probabil să ducă la o reducere drastică a lui A), ceea ce nu poate să nu agraveze foarte mult situaţia.

Nu cred că prin consideraţii de felul celor de mai sus s-ar putea „explica". În vreun sens al cuvântului, înarmările sau războiul, deşi s-ar putea explica succesul statelor totalitare în combaterea şomajului. Nu cred. tot aşa. că astfel de consideraţii ar fi în măsură să „explice" ciclul industrial, deşi ar putea, eventual, să contribuie cu ceva la explicarea lui, explicare în cadrul căreia problemele de credit şi monetare joacă probabil un rol foarte important: pentru că reducerea lui A), de exemplu, poate echivala cu tezaurizarea unor economii ce altminteri ar fi probabil investite – un factor important şi mult discutat4. Şi nu e cu totul imposibil ca legea marxistă a scăderii ratei profitului (dacă în genere această lege stă în picioare5) să poată oferi şi ea o sugestie pentru explicarea tezaurizării: căci presupunând că o perioadă de acumulare rapidă poate duce la o asemenea scădere, aceasta ar putea să descurajeze investiţiile şi să încurajeze tezaurizarea, reducând A).

Acestea toate n-ar fi însă o teorie a ciclului industrial. O asemenea teorie ar avea o sarcină diferită. Principala ei sarcină ar fi să explice de ce instituţia pieţei libere, instrument extrem de eficace de egalizare a cererii şi ofertei, nu este suficientă pentru a împiedica depresiunile6, adică supraproducţia şi subconsumul. Cu alte cuvinte, ar trebui să putem arăta că vânzarea şi cumpărarea pe piaţă produc, ca una din repercusiunile sociale neintenţionate7 ale acţiunilor noastre, ciclul industrial. Teoria marxistă a ciclului industrial tocmai acest scop îl urmăreşte: iar consideraţiile schiţate aici privitoare la efectele unei tendinţe generale de creştere a productivităţii pot cel mult să suplimenteze această teorie.

Nu doresc să mă rostesc asupra valorii tuturor

acestor speculaţii privitoare la ciclul industrial. Mi se pare însă foarte clar că ele sunt cum nu se poate mai preţioase, chiar dacă în lumina teoriilor moderne ele ar trebui astăzi înlocuite cu totul. Simplul fapt că Marx a tratat pe larg această problemă constituie un mare merit al său. Cel puţin această parte a profeţiei sale s-a adeverit până în prezent; tendinţa de creştere a productivităţii continuă: continuă şi ciclul industrial, iar continuarea sa va duce, probabil, la contra-măsuri intervenţioniste şi deci la o nouă îngrădire a sistemului pieţei libere; evoluţie aflată în concordanţă cu profeţia lui Marx, după care ciclul industrial ar fi unul din factorii ce duc inevitabil la prăbuşirea sistemului neîngrădit al capitalismului. La aceasta trebuie să adăugăm încă o profeţie adeverită, şi anume că asocierea muncitorilor urma să fie un alt factor important în acest proces.

Având în vedere această listă de profeţii importante şi în mare parte izbutite, mai e cazul oare să vorbim de mizeria istoricismului? Dacă profeţiile istorice ale lui Marx au fost fie şi parţial izbutite, e clar că nu putem repudia în mod facil metoda lui. Dar examinând mai de aproape succesele lui Marx, constatăm că *niciodată nu i-a adus succes metoda sa istoricistă, ci totdeauna metoda analizei instituţionale.* Aşadar, nu analiza istoricistă ci o analiză instituţională tipică duce la concluzia că întreprinzătorul capitalist este silit de concurenţă să sporească productivitatea. Tot pe o analiză instituţională se bazează şi teoria lui Marx privind ciclul industrial şi suprapopulaţia. Până şi teoria luptei de clasă este una instituţională; această luptă face parte din mecanismul prin care este controlată repartiţia avuţiei ca şi cea a puterii, mecanism ce face posibile negocierile colective în sensul cel mai larg. Nicăieri în aceste analize nu joacă vreun rol acele tipic istoriciste „legi” sau stadii sau perioade sau tendinţe ale dezvoltării istorice. Pe de altă parte, niciuna din concluziile istoriciste mai ambiţioase ale lui Marx, niciuna din acele „legi inexorabile ale dezvoltării” sau „faze ale istoriei peste, care nu se poate

sări” nu s-a dovedit vreodată a fi o predicţie reuşită. Marx a izbutit *numai* în măsura în care a analizat instituţii şi funcţiile acestora. Or, niciuna din profeţiile sale istorice mai ambiţioase şi mai ample nu ţine de domeniul analizei instituţionale. Ori de câte ori se face o încercare de a sprijini asemenea profeţii printr-o atare analiză, derivarea e defectuoasă. Într-adevăr, raportate la criteriile exigente ale lui Marx însuşi, profeţiile mai

ample se situează la un nivel intelectual destul de scăzut. Ele cuprind nu numai multă gândire tendenţioasă, ci sunt şi lipsite de imaginaţie politică. Vorbind în mare, Marx împărtăşea credinţa industriaşului progresist, a „burghezului” din vremea sa: credinţa într-o lege a progresului. Dar acest optimism istoricist naiv, al lui Hegel şi Comte, al lui Marx şi Mill, nu este mai puţin superstiţios decât un istoricism pesimist cum este cel al lui Platon sau cel al lui Spengler. Iar pentru un profet este un prost instrument, deoarece în mod necesar încătuşează imaginaţia istorică. Într-adevăr, este necesar să fie recunoscut drept unul din principiile oricărei viziuni asupra politicii negrevată de prejudecăţi că în sfera omenescului totul este posibil, şi în particular, că niciuna din evoluţiile imaginabile nu poate fi exclusă pe temeiul că ar fi incompatibilă cu aşa-numita tendinţă a progresului uman sau cu orice altă pretinsă lege a „naturii umane”. „Faptul progresului, spune H.A.L. Fisher8, este înscris cu litere mari şi clare pe pagina istoriei; dar progresul nu e o lege a naturii. Terenul câştigat de o generaţie poate fi pierdut de cea următoare”.

În conformitate cu principiul că totul e posibil, merită, poate, să menţionăm că profeţiile lui Marx ar fi putut foarte bine să se adeverească. O credinţă cum a fost optimismul progresivist al secolului al XIX-lea poate fi o puternică forţă politică; ea poate contribui la înfăptuirea a ceea ce a prezis. Astfel, chiar şi o predicţie corectă nu trebuie prea repede acceptată drept o coroborare a unei teorii şi a caracterului ştiinţific al acesteia. Adeverirea

predicţiei poate fi, dimpotrivă, o consecinţă a caracterului său religios şi o dovadă a puterii credinţei religioase pe care a fost capabilă s-o insufle oamenilor. Iar cât priveşte, în speţă, marxismul, elementul religios din el a acţionat fără greş. În ceasul celei mai profunde mizerii şi degradări, profeţia lui Marx a oferit muncitorilor o credinţă inspiratoare în misiunea lor şi în viitorul măreţ pe care mişcarea lor avea să-l pregătească pentru întreaga omenire. Privind înapoi la desfăşurarea evenimentelor dintre 1864 şi 1930, cred că dacă nu era faptul întrucâtva accidental că Marx descurajase cercetările de tehnologie socială, lumea europeană ar fi putut evolua, sub influenţa acestei religii profetice, spre un socialism de tip necolectivist. O pregătire temeinică pentru ingineria socială, pentru planificarea libertăţii, din partea marxiştilor ruşi ca şi a celor din Europa centrală, ar fi putut să ducă la un succes neîndoielnic, convingător

pentru toţi prietenii societăţii deschise. Dar aceasta n-ar fi însemnat o coroborare a unei profeţii ştiinţifice. Ar fi fost rezultatul unei mişcări religioase – rezultatul credinţei în umanitarism, combinată cu o utilizare critică a raţiunii noastre în scopul transformării lumii. Lucrurile au evoluat însă altfel. Elementul profetic din crezul lui Marx a fost dominant în minţile disicipolilor săi. El a obnubilat tot restul, alungând puterea judecăţii reci şi critice şi distrugând convingerea că prin folosirea raţiunii putem să schimbăm lumea. N-a rămas din doctrina lui Marx decât filosofia oraculară a lui Hegel, care în travestiul ei marxist ameninţă să paralizeze lupta pentru societatea deschisă.

ETICA LUI MARX

Capitolul 22
Teoria morală a istoricismului

Sarcina pe care şi-a propus-o Marx în *Capitalul* a fost

descoperirea de legi inexorabile ale dezvoltării sociale. Nu descoperirea de legi economice care ar putea fi de folos tehnologului social. Nici analiza condiţiilor economice care ar permite realizarea unor obiective sociale cum sunt preţurile echitabile, repartiţia egală a bogăţiei, securitatea, p-anificarea raţională a producţiei şi, mai presus de toate, libertatea; şi nici încercarea de a analiza şi clarifica aceste obiective.

Dar, cu toate că Marx se opunea cu hotărâre tehnologiei utopice ca şi oricărei încercări de a da o justificare morală obiectivelor socialiste, scrierile sale conţineau. În mod implicit, o teorie etică. Această teorie se exprimă la el în principal prin aprecieri morale asupra instituţiilor sociale. În fond, condamnarea de către Marx a capitalismului este în chip fundamental o condamnare morală. *Sistemul* e *condamnat* pentru nedreptatea crudă ce-i este inerentă, combinată cu deplina corectitudine şi dreptate „formală". Sistemul este condamnat pentru faptul că, silind pe exploatator să înrobească pe cel exploatat, le răpeşte ambilor libertatea. Marx n-a incriminat bogăţia şi nici n-a făcut elogiul sărăciei. El detesta capitalismul nu pentru că acesta însemna acumulare de bogăţii, ci pentru caracterul lui oligarhic: îl detesta pentru că în acest sistem bogăţia înseamnă putere politică în sensul de putere asupra altor oameni. În capitalism forţa de muncă este o marfă, ceea ce înseamnă că unii oameni sunt nevoiţi să se vândă pe piaţă. Marx detesta sistemul pentru că acesta semăna cu sclavia.

Punând un asemenea accent pe aspectul moral al instituţiilor sociale, Marx sublinia responsabilitatea noastră pentru repercusiunile sociale mai depărtate ale acţiunilor noastre; ale acelor acţiuni, bunăoară, care sunt de natură să perpetueze existenţa unor instituţii nedrepte din punct de vedere social.

Dar deşi *Capitalul* este, de fapt, în mare măsură un tratat de etică socială, aceste idei etice nu sunt niciodată prezentate ca atare. Ele sunt exprimate doar prin implicaţie, cea ce nu diminuează însă forţa cu care sunt susţinute, dat fiind că implicaţiile sunt foarte evidente. Eu cred că Marx a evitat să prezinte o teorie morală explicită pentru că îi displăceau predicile morale. Adânc neîncrezător faţă de moralişti, care nu o dată predică una şi fac cu totul altceva, Marx a pregetat să-şi formuleze explicit convingerile etice. Principiile omeniei şi decenţei erau pentru el ceva ce nu necesită discuţie, ceva de la sine înţeles. (El a fost şi în acest domeniu un optimist.) Pe moralişti i-a atacat fiindcă vedea în ei apologeţii sicofanţi ai unei ordini sociale pe care el o simţea imorală; pe panegiriştii liberalismului i-a atacat din pricina mulţumirii lor de sine, din pricină că identificau libertatea umană cu libertatea formală existentă atunci în cadrul unui sistem social care anihila pe cea dintâi. Astfel, în mod implicit, el îşi mărturisea ataşamentul faţă de libertate; şi în pofida înclinaţiei sale, ca filosof, spre holism, cu siguranţă că nu a fost un colectivist, de vreme ce spera că statul avea „să dispară treptat”. După convingerea mea, credinţa lui Marx a fost credinţa într-o societate deschisă.

Atitudinea lui Marx faţă de creştinism este strâns legată de aceste convingeri şi de faptul că în zilele lui, pentru oficialitatea creştină era caracteristică o apărare făţarnică a exploatării capitaliste. (Atitudinea lui Marx are anumite asemănări cu cea a contemporanului său Kierkegaard, marele reformator al eticii creştine, care a demascat1 moralitatea creştină oficială din vremea sa ca pe o ipocrizie anticreştină şi antiumanitară.) Un reprezentant tipic al acestui gen de creştinism era preotul protestant-anglican J. Townsend, autorul unei *Dissertation on the Poor Laws, by* a *Weliwisher of Mankind (Dizertaţie asupra legii săracilor. Scrisă de un prieten al oamenilor),* un apologet extrem de grosolan al exploatării, pe care Marx îl demască. „Foamea – îşi începe Townsend panegiricul2 – nu constituie numai o presiune paşnică,

tăcută şi neîncetată, dar provoacă cele mai mari eforturi, fiind un mobil natural care îndeamnă la hărnicie şi la muncă". Într-o rânduială „creştinească" a lumii, aşa cum o vede Townsend, totul depinde (după cum observă Marx) de permanentizarea foametei în rândurile clasei muncitoare; şi Townsend crede că acesta este într-adevăr ţelul divin al principiului creşterii populaţiei; pentru că textul său continuă astfel: „Pare

să fie o lege naturală ca cei săraci să fie, într-o anumită măsură, neprevăzători *(improvident)* (...) astfel că există totdeauna unii *(that there always may be some)* care să îndeplinească funcţiile cele mai servile, mai murdare şi mai josnice ale comunităţii. Fondul de fericire umană *(the fund of human happiness)* este mult sporit în modul acesta, şi cei mai delicaţi... sunt liberi... să-şi urmeze nestingheriţi vocaţia lor superioară". Şi „delicatul popă sicofant" cum îl numeşte Marx din pricina acestei remarci, adaugă că Legea săracilor, prin faptul că asigură o asistenţă celor înfometaţi, „are tendinţa de a distruge armonia şi frumuseţea, simetria şi ordinea acestui sistem pe care Dumnezeu şi natura l-au stabilit în lume".

Dacă acest soi de „creştinism" a dispărut astăzi de pe faţa părţii mai bune a globului, faptul se datorează nu în mică măsură reformei morale provocate de Marx. Nu sugerez că schimbarea atitudinii bisericii faţă de săraci în Anglia n-a început cu mult înainte ca Marx să fi exercitat vreo influenţă în această ţară; el a influenţat însă această evoluţie, îndeosebi pe continent, iar progresele socialismului au avut ca efect consolidarea ei şi în Anglia. Influenţa lui Marx asupra creştinismului ar putea fi comparată, probabil, cu influenţa lui Luther asupra Bisericii romane. Ambele au constituit o provocare, ambele au condus la o contrareformă în taberele inamicilor lor, la o revizuire şi reevaluare a standardelor lor etice. Dacă astăzi creştinismul se află pe un drum diferit de cel pe care-l urma încă şi în primele decenii ale acestui secol,

aceasta se datorează într-o măsură considerabilă influenţei lui Marx. Acestei influenţe i se datorează în parte şi faptul că biserica şi-a plecat urechea la vocea lui Kierkegaard, care în a sa *Carte a Judecătorului* descria propria sa activitate astfel[3]: „Cel ce are menirea să producă o idee corectivă trebuie doar să studieze, cu precizie şi profunzime, părţile putrede ale ordinii existente, şi apoi, în modul cel mai părtinitor cu putinţă, să pună accentul pe opusul lor". („Aşa stând lucrurile – adaugă el – un om aparent inteligent va ridica lesne împotriva ideii corective obiecţia că este părtinitoare; şi va determina publicul să creadă că acesta e întregul adevăr asupra ei.") în acest sens s-ar putea spune că marxismul timpuriu, cu rigoarea sa etică, cu accentul pus pe fapte în locul simplelor vorbe, a fost, probabil, cea mai importantă idee corectivă a epocii noastre.[4] Aşa se explică uriaşa lui influenţă morală.

Cerinţa ca oamenii să se verifice prin fapte este deosebit de pronunţată în unele din scrierile de tinereţe ale lui Marx. Această

atitudine, care ar putea fi descrisă drept *activiştii,* este formulată cum nu se poate mai clar în ale sale *Teze despre Feuerbach*[5]*:* „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba".* Există însă şi multe alte pasaje care vădesc aceeaşi tendinţă „activistă"; îndeosebi cele în care Marx vorbeşte despre socialism ca despre „imperiul libertăţii", un imperiu unde omul urmează să devină „stăpân al propriului său mediu social". Marx concepea socialismul ca pe o perioadă în care suntem în mare măsură liberi de forţele iraţionale care determină acum vieţile noastre şi în care raţiunea umană poate să controleze activ relaţiile dintre oameni. Judecând după toate acestea şi după atitudinea morală şi emoţională generală a lui Marx, nu mă pot îndoi că dacă ar fi fost pus în faţa alternativei *„să fim creatorii propriului nostru*

destin ori să ne mulţumim a fi profeţii lui l", el ar fi decis să fie un creator, şi nu un simplu profet.

Dar, după cum ştim deja. aceste puternice tendinţe „activiste" ale lui Marx sunt contracarate de istoricismul său. Sub influenţa acestuia, el a devenit în principal un profet. A decis că, cel puţin în condiţiile capitalismului, trebuie să ne supunem „legilor inexorabile" şi faptului că tot ce putem face este „să scurtăm şi să uşurăm durerile facerii" inerente „fazelor naturale ale dezvoltării" 6. Există o adevărată prăpastie între activismul lui Marx şi istoricismul său, prăpastie pe care o măreşte şi mai mult doctrina sa că suntem nevoiţi să ne supunem forţelor pur iraţionale ale istoriei. Căci de vreme ce a denunţat drept utopică orice încercare de a face uz de raţiunea noastră pentru planificarea viitorului, înseamnă că *raţiunea nu joacă niciun rol în realizarea unei lumi mai rezonabile.* Eu cred că o asemenea viziune este de nesusţinut şi că duce inevitabil la misticism. Trebuie să admit însă că pare să existe o posibilitate teoretică de a arunca o punte peste această prăpastie, deşi nu consider trainică această punte. Este vorba de *teoria morală istoricistă* a lui Marx şi Engels7, schiţată doar în linii mari în scrierile lor.

Nefiind dispuşi să admită că propriile lor idei etice ar fi în vreun sens ultime şi auto-justificante. Marx şi Engels preferau să privească scopurile lor umanitare în lumina unei teorii care le explică drept produsul sau reflectarea împrejurărilor sociale. Teoria lor poate fi descrisă după cum urmează. Dacă un reformator social sau un revoluţionar se crede inspirat de ura faţă de „nedreptate" şi de devotamentul faţă de „dreptate", el este în mare parte victima unei iluzii

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 221

(ca orice alt om. de pildă un apologet al vechii orânduiri). Său. pentru a vorbi mai precis, ideile sale morale despre „dreptate" şi „nedreptate" sunt produse secundare ale dezvoltării sociale şi istorice, însă produse de un fel important, deoarece fac parte din mecanismul

prin care are loc dezvoltarea. Ca să ilustrăm această precizare: există întotdeauna cel puţin două idei despre „dreptate” (sau despre „libertate” sau despre „egalitate”), foarte diferite între ele. Una este ideea despre „dreptate” aşa cum o înţelege clasa dominantă, iar cealaltă, aceeaşi idee aşa cum o înţelege clasa asuprită. Aceste idei sunt, firește, produse ale situaţiei de clasă, dar în acelaşi timp ele joacă un rol important în lupta de clasă, oferind fiecăreia din părţi acea conştiinţă curată de care are nevoie pentru a lupta.

Această teorie a moralităţii poate fi caracterizată drept istoricistă pentru că susţine că toate categoriile morale sunt dependente de situaţia istorică: ea este numită de obicei *relativism istoric* în domeniul eticii. Din acest punct de vedere, întrebarea dacă este just să se acţioneze în cutare mod este o întrebare incompletă. Întrebarea completă ar suna astfel: Este oare just, în sensul moralităţii feudale din secolul al cincisprezecelea, să se acţioneze în cutare mod? Său. tot aşa: Este oare just, în sensul moralei proletare din secolul al nouăsprezecelea, să se acţioneze în cutare mod? Acest relativism istoric a fost formulat de Engels în felul următor[8]: „Ce morală ni se propovăduieşte astăzi? Avem în primul rând morala creştină-feudală, moştenită din vremurile evlavioase de altă dată, care la rândul ei se împarte, în esenţă, într-o religie catolică şi una protestantă; nici în cadrul acestora nu lipsesc subîmpărţirile, care merg de la morala catolică-iezuită şi de la cea ortodox-protestantă. până la morala mai îngăduitoare de nuanţă iluministă. Alături de acestea figurează morala modernă burgheză şi, paralel, morala proletară a viitorului...”

Dar acest aşa-numit „relativism istoric” nu epuizează nicidecum caracterul istoricist al teoriei marxiste despre morală. Să ne imaginăm că i-am putea întreba pe cei ce susţin o asemenea teorie, de exemplu pe Marx însuşi: De ce acţionaţi aşa cum acţionaţi? De ce, bunăoară, consideraţi dezgustător şi respingător să vă lăsaţi mituiţi de burghezie pentru a înceta activităţile voastre

revoluţionare? Nu cred că lui Marx i-ar fi plăcut să răspundă la o asemenea întrebare: probabil că ar fi încercat s-o evite, spunând. eventual, că acţionează aşa cum îi place sau cum se simte îmboldit. Dar toate acestea nu

ating problema noastră. Este cert că în deciziile practice ale vieţii sale Marx s-a conformat unui cod moral foarte riguros; cert este şi faptul că punea în faţa colaboratorilor săi exigenţe morale înalte. Oricare ar fi terminologia pe care o aplicăm acestor lucruri, problema cu care ne confruntăm este de a găsi răspunsul pe care el l-ar fi putut da la întrebarea: De ce acţionezi în cutare mod? Bunăoară, de ce încerci să-i ajuţi pe cei asupriţi? (Marx însuşi n-a aparţinut acestei clase, nici prin naştere, nici prin educaţie şi nici prin modul său de viaţă.)

Dacă ar fi fost astfel încolţit, cred că Marx şi-ar fi formulat convingerea morală în termenii următori, care formează miezul a ceea ce eu numesc teoria sa morală istoricistă. Ca specialist în ştiinţele sociale (ar fi putut el să spună), ştiu că ideile noastre morale sunt arme în lupta de clasă. Ca om de ştiinţă, eu pot să le examinez fără să ader la ele. Dar tot ca om de ştiinţă mai constat că nu pot evita să iau atitudine în această luptă; şi că orice atitudine, chiar şi una de detaşare, înseamnă situare pe o poziţie sau alta. Problema mea îmbracă, astfel, următoarea formă: Pe ce poziţie să mă situez? O dată ce am ales o anumită poziţie, implicit am decis asupra moralei mele. Trebuie să adopt sistemul moral care este legat cu necesitate de interesele clasei pe care am decis s-o sprijin. Înainte însă de a lua această decizie fundamentală, nu am adoptat niciun sistem moral, cu condiţia de a fi fost în stare să mă eliberez de tradiţiile morale ale clasei mele; dar aceasta este, de bună seamă, o premisă necesară a adoptării oricărei decizii conştiente şi raţionale privitoare la sistemele morale aflate în dispută. Cum însă o decizie este „morală” doar în raport cu un cod moral anterior acceptat, decizia mea

fundamentală nu poate fi defel o decizie „morală”. Poate fi însă o decizie *ştiinţifică.* Pentru că, fiind specialist în ştiinţele sociale, sunt în măsură să-mi dau seama ce urmează să se întâmple. Sunt în măsură să-mi dau seama că burghezia, şi odată cu ea sistemul său moral, urmează să dispară, şi că proletariatul, şi împreună cu el un nou sistem moral, vor izbândi cu necesitate. Îmi dau seama că această evoluţie este inevitabilă. Ar fi o nebunie să i te opui, întocmai cum ar fi o nebunie să încerci să te opui legii gravitaţiei. Iată de ce decizia mea fundamentală este în favoarea proletariatului şi a moralei sale. Iar această decizie se bazează exclusiv pe anticipaţia ştiinţifică, pe profeţia istorică ştiinţifică. Deşi nu este ea însăşi o decizie morală, deoarece nu se bazează pe vreun

sistem moral, ea duce la adoptarea unui anumit sistem moral. În rezumat, decizia mea fundamentală nu este (aşa cum aţi bănuit dumneavoastră) decizia sentimentală de a-i ajuta pe cei asupriţi, ci este decizia ştiinţifică şi raţională de a nu opune în zadar rezistenţă legilor dezvoltării sociale. Numai după ce am luat această decizie, sunt gata să accept şi să folosesc din plin acele sentimente morale care sunt arme necesare în lupta pentru ceea ce oricum urmează să vină. În felul acesta, adopt drept criterii ale moralităţii mele faptele perioadei ce urmează să vină. Şi în felul acesta rezolv aparentul paradox că o lume mai rezonabilă urmează să-şi facă apariţia fără să fi fost plănuită de raţiune; căci potrivit standardelor mele morale, acum adoptate, lumea viitoare este cu necesitate mai bună şi, deci, mai rezonabilă. Totodată arunc şi o punte peste prăpastia dintre activismul meu şi istoricismul meu. Pentru că e clar că deşi am descoperit legea naturală care determină dezvoltarea societăţii, nu pot suprima dintr-o trăsătură de condei fazele naturale ale evoluţiei sale. Un lucru însă pot, totuşi, să-l fac: să ajut activ la scurtarea şi uşurarea durerilor facerii inerente acestei evoluţii.

Acesta ar fi fost, cred, răspunsul lui Marx, răspuns ce reprezintă, pentru mine, forma cea mai importantă a ceea ce am numit „teoria morală istoricistă”. La această teorie face aluzie Engels atunci când scrie9: „De bună seamă că morala care cuprinde cel mai mare număr de elemente durabile este cea care în prezent reprezintă abolirea prezentului; este cea care reprezintă viitorul; este morala proletară… Conform acestei concepţii, cauzele ultime ale tuturor schimbărilor sociale şi revoluţiilor politice nu rezidă în înţelegerea tot mai bună a dreptăţii; ele trebuie căutate nu în *filosofia,* ci în *economia* epocii despre care este vorba. Înţelegerea tot mai deplină a faptului că instituţiile sociale existente sunt iraţionale şi nedrepte este doar un simptom…” Este teoria despre care un marxist modern spune: „Întemeind aspiraţiile socialiste pe o lege economică raţională a dezvoltării sociale, *în loc să le justifice prin argumente morale,* Marx şi Engels au proclamat socialismul drept o necesitate istorică”. 10 Este o teorie foarte larg împărtăşită, dar numai rareori formulată în mod clar şi explicit. De aceea critica ei este mai importantă decât ar putea să pară la prima vedere.

În primul rând, e clar că teoria depinde în mare măsură de posibilitatea unei profeţii istorice corecte. Dacă această posibilitate este pusă la îndoială – şi în mod cert ea trebuie pusă la îndoială –

teoria apare mult mai puţin atrăgătoare. Dar cu scopul de a o analiza, voi presupune pentru început că cunoaşterea istorică e un fapt; şi mă voi mărgini să stipulez că posibilitatea previzionării istorice este limitată; voi stipula că putem prevedea ceea ce se va petrece, să zicem. În următorii 500 de ani. stipulaţie ce nu restrânge nici cele mai îndrăzneţe pretenţii ale istoricismului marxist.

Acum să examinăm mai întâi aserţiunea teoriei morale istoriciste, după care decizia fundamentală în favoarea sau împotriva unuia din sistemele morale în

chestiune nu este ea însăşi o decizie morală; că ea nu se bazează pe niciun considerent sau sentiment moral, ci pe o predicţie istorică ştiinţifică. Eu cred că această aserţiune este de nesus-ţinut. Pentru a vedea cât mai limpede de ce. e suficient să explicităm imperativul sau principiul de conduită implicat în această decizie fundamentală. Este vorba de principiul: Adoptă sistemul moral al viitorului! sau: Adoptă sistemul moral susţinui de cei ale căror acţiuni sunt cele mai utile pentru înfăptuirea viitorului! Or. mie mi se pare clar că, chiar şi în ipoteza că am şti exact cum vor arăta următorii 500 de ani. nu e câtuşi de puţin necesar să adoptăm un asemenea principiu. Este – ca să dăm un exemplu – cel puţin imaginabil ca unui elev cu înclinaţii umanitare al lui Voltaire, care ar fi prevăzut în 1764 cum va evolua Franţa până. să zicem, în anul 1864, să-i fi displăcut această perspectivă; este cel puţin imaginabil ca el să fi decis că o atare evoluţie este mai degrabă dezgustătoare şi să fi refuzat să adopte standardele morale ale lui Napoleon al III-lea. Trebuie să rămân credincios standardelor mele morale, ar fi putut el să spună, şi să le transmit elevilor mei; poate că ei vor supravieţui acestei perioade, poate că într-o bună zi vor ieşi victorioşi. Tot aşa. este cel puţin imaginabil (deocamdată nu susţin mai mult) ca un om care prevede astăzi cu certitudine că ne îndreptăm spre o perioadă de sclavie, că urmează să ne întoarcem în cuşca societăţii captive sau chiar să recădem în animalitate, să se decidă, cu toate acestea, să nu adopte standardele morale ale acestei perioade viitoare, ci să contribuie cât poate de mult la supravieţuirea idealurilor sale umanitare, sperând eventual într-o resurecţie a moralităţii sale într-un viitor îndepărtat.

Toate aceste lucruri sunt, cel puţin, imaginabile. Poate că o asemenea decizie n-ar fi cea mai „înţeleaptă”. Dar faptul că ea nu este exclusă nici de previziune, nici de vreo lege sociologică sau psihologică, arată că prima aserţiune a teoriei morale istoriciste este de nesusţinut. Problema dacă trebuie sau nu să acceptăm morali

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A

tatea viitorului numai pentru că este moralitatea viitorului, este e;< însăşi o problemă morală. Decizia fundamentală nu poate fi derivat din niciun fel de cunoaştere privitoare la viitor.

În capitolele anterioare am menţionat *pozitivismul moral* (în special pe cel al lui Hegel), adică teoria că nu există alt standar moral decât cel care e în vigoare; că tot ce există este raţional şi bui şi că, deci, *dreptul e totuna cu puterea.* Aspectul practic al acestei teorii este următorul. O critică morală a stării de lucruri existente este imposibilă, deoarece această stare determină ea însăşi standardele morale. Or, teoria morală istoricistă, de care ne ocupăm aici, nu este decât o altă formă a pozitivismului moral. Pentru că ea susţine că *puterea viitoare este identică cu dreptul.* Doar că aici viitorul este pus în locul prezentului, atâta tot. Iar aspectul practic al teoriei este acesta: o critică morală a stării de lucruri viitoare este imposibilă, deoarece această stare determină standardul moral prin prisma căruia judecăm lucrurile. Deosebirea dintre „prezent" şi „viitor" este aici, firește, doar una de grad. Se poate spune că viitorul începe mâine, sau peste 500 de ani, sau peste 100. *Sub aspectul structurii teoretice nu există nicio deosebire între conser|ratorismul moral, modernismul moral şi futurismul moral.* Şi nici sub aspectul sentimentelor morale ele nu se deosebesc prea mult. Dacă futuristul moral critică laşitatea conservatorului moral care se situează de partea puterii existente, conservatorul moral poate îndrepta acuzaţia în sens opus; el poate spune că futuristul moral este un laş, pentru că se situează de partea puterii ce urmează să se instaureze, de partea guvernanţilor de mâine.

Sunt sigur că dacă ar fi examinat aceste implicaţii, Marx ar fi repudiat teoria morală istoricistă. Numeroase remarci şi numeroase acţiuni arată că el a ajuns la socialism nu în virtutea unei judecăţi ştiinţifice, ci datorită unui impuls moral, dorinţei de a-i ajuta pe cei asupriţi, dorinţei de a-i vedea eliberaţi pe muncitorii nefericiţi şi

supuşi unei exploatări neruşinate. Nu mă îndoiesc că în acest apel moral rezidă secretul influenţei învăţăturii sale. Iar forţa acestei atracţii a fost puternic amplificată de faptul că Marx n-a predicat o moralitate abstractă. Şi n-a revendicat pentru sine dreptul de a o face. Cine oare – pare el să se fi întrebat – trăieşte în conformitate cu propriile standarde (exceptând cazul când acestea sunt foarte joase)? Sentimentul acesta a fost cel care l-a făcut ca în chestiuni de etică să nu se rostească decât foarte sumar şi să încerce să găsească în ştiinţa socială profetică o autoritate în chestiuni morale mai sigură decât se simţea a fi el însuşi.

Desigur că în etica practică a lui Marx, categorii cum sunt cele de libertate şi egalitate au jucat un rol major. În fond. el a fost unul dintre cei ce au luat în serios idealurile de la 1789. Şi a văzut pe viu cât de neruşinat a putut fi denaturat un concept ca „libertatea”. Iată de ce nu s-a apucat să predice libertatea în vorbe, preferând s-o practice prin acţiune. A vrut să amelioreze societatea, iar ameliorarea însemna pentru el mai multă libertate, mai multă egalitate, mai multă dreptate, mai multă siguranţă, nivel de viaţă mai ridicat şi în mod special acea reducere a zilei de muncă prin care muncitorul obţine dintr-odată o *oarecare* libertate. Faptul că detesta ipocrizia, că nu-i plăcea să vorbească despre aceste „idealuri înalte”, la care se adăuga uluitorul său optimism. Încrederea sa că toate acestea aveau să se înfăptuiască în viitorul apropiat, l-au făcut să ascundă convingerile sale morale în spatele unor formulări istoriciste.

Eu afirm că Marx n-ar fi susţinut cu seriozitate pozitivismul moral sub forma futurismului moral dacă şi-ar fi dat seama că acesta implică recunoaşterea echivalenţei dintre puterea viitoare şi legitimitatea morală. Sunt însă alţii care nu posedă pătimaşa sa iubire pentru omenire, care aderă la futurismul moral tocmai din pricina implicaţiilor sale, adică oportunişti dornici să fie în tabăra

învingătorului. Futurismul moral este astăzi larg răspândit. Baza lui mai profundă ne-oportunistă o constituie, probabil, convingerea că „până la urmă” binele va triumfa în mod necesar asupra răului. Futuriştii morali uită, însă, că noi nu vom apuca să fim martorii deznodământului „final” al evenimentelor pe care le trăim acum. „Istoria va fi judecătorul nostru!” Ce înseamnă asta? Că *succesul* va fi criteriul. Cultul succesului şi al puterii viitoare este standardul suprem al multora care n-ar admite niciodată că puterea actuală este întruchiparea dreptăţii. (Ei uită pur şi simplu că prezentul este viitorul trecutului.) Baza tuturor acestor credinţe este compromisul, realizat fără tragere de inimă, între un optimism şi un scepticism moral. Se pare că oamenilor le e greu să creadă în propria conştiinţă. După cum le e greu să reziste tentaţiei de a se situa în tabăra învingătoare.

Toate aceste remarci critice sunt compatibile cu supoziţia că suntem în măsură să prevedem viitorul pentru următorii, să zicem. 500 de ani. Dacă însă dăm de o parte această supoziţie total nerealistă, teoria morală istoricistă îşi pierde orice plauzibilitate. Or, supoziţia trebuie, într-adevăr, înlăturată. Pentru că nu există o

CAPITOLUL 22: TEORIA MORALĂ A ISTORICISMULUI 227 sociologie profetică, aptă să ne ajute în alegerea unui sistem moral. Nu putem transfera asupra nimănui responsabilitatea pentru o atare alegere, nici măcar asupra „viitorului”.

Teoria morală istoricistă a lui Marx nu este, de bună seamă, decât rezultatul concepţiei sale despre metoda ştiinţei sociale, a *determinismului* său *sociologic,* concepţie destul de la modă în zilele noastre. Toate opiniile noastre, ni se spune, inclusiv standardele noastre morale, depind de societate şi de starea ei istorică. Ele sunt produsele societăţii sau ale unei anumite situaţii de clasă. Educaţia este definită drept un proces special prin care comunitatea încearcă „să transmită” membrilor săi „cultura sa, inclusiv standardele conform cărora doreşte ca ei să trăiască” 11,

şi se pune accentul pe „relativitatea teoriei şi practicii educaţionale la o ordine prevalentă”. Şi despre ştiinţă se spune că depinde de categoria socială a cercetătorului etc.

O teorie de acest fel, care subliniază dependenţa sociologică a opiniilor noastre este uneori numită *sociologism:* când accentul este pus pe dependenţa istorică, ea este numită *istorism.* (Istorismul, fireşte, nu trebuie confundat cu istoricismul.) Atât sociologismul cât şi istorismul, în măsura în care susţin determinarea cunoaşterii ştiinţifice de către societate sau istorie, vor fi discutate în următoarele două capitole. Cât priveşte influenţa sociologismului asupra teoriei morale, putem adăuga aici câteva remarci. Înainte însă de a intra în detalii, vreau să exprim cu claritate opinia mea despre teoriile hegelianizante. Eu cred că aceste teorii debitează banalităţi travestite în jargonul unei filosofii oraculare.

Să examinăm acest „sociologism” moral. Afirmaţia că omul şi ţelurile sale sunt, *într-un anumit sens,* un produs al societăţii, conţine o doză de adevăr. Dar este, de asemenea, adevărat că societatea e un produs al omului şi al ţelurilor sale şi că poate deveni într-o măsură din ce în ce mai mare produsul acestora. Întrebarea principală este: care din aceste două aspecte ale relaţiilor dintre indivizi şi societate este mai important? Pe care trebuie pus accentul?

Vom înţelege mai bine sociologismul dacă îl vom compara cu viziunea analoagă „naturalistă” după care omul şi scopurile sale sunt un produs al eredităţii şi al mediului. Trebuie să admitem că este şi în aceasta o doză bună de adevăr. Pe de altă parte însă. este cât se poate de cert că mediul în care trăieşte omul este într-o măsură creşeândă un produs al acestuia şi al scopurilor lui (într-o măsură limitată acelaşi lucru s-ar putea spune chiar şi despre ereditate). Din

nou trebuie să punem întrebarea: care dintre cele două aspecte este mai important, mai fertil? Răspunsul ar

putea fi mai uşor de dat dacă punem întrebarea în următoarea formă mai practică. Noi, generaţia de acum, mentalităţile şi opiniile noastre suntem în mare măsură produsul părinţilor noştri şi al modului în care ei ne-au crescut. Dar generaţia următoare va fi, într-o măsură similară, un produs al nostru, al acţiunilor noastre şi al modului în care o creştem. Care din cele două aspecte este mai important pentru noi astăzi? Dacă examinăm în mod serios această întrebare, vom constata că fiind de importanţă decisivă faptul că mentalităţile şi opiniile noastre, deşi depind în mare măsură de modul în care am fost crescuţi, nu depind total de acesta. Dacă ar depinde total, dacă noi am fi incapabili de autocritică, incapabili de a învăţa din propriul nostru mod de a vedea lucrurile, din experienţa noastră, atunci, desigur, creşterea şi educaţia pe care ni le-a dat ultima generaţie ar determina modul nostru de a creşte şi educa pe cea următoare. Putem spune însă cu toată certitudinea că lucrurile nu stau aşa. Şi ca atare, ne putem concentra facultăţile critice asupra dificilei probleme de a creşte şi educa generaţia următoare într-un mod pe care îl considerăm mai bun decât cel în care am fost noi înşine crescuţi şi educaţi.

Situaţia pe care o supralicitează sociologismul poate fi tratată în mod analog. Că mentalităţile şi vederile noastre sunt, într-un fel, un produs al „societăţii” este un adevăr banal. Partea cea mai importantă a mediului nostru este cea socială; gândirea, în speţă, depinde foarte mult de relaţiile sociale; limbajul, acest mediu al gândirii, este un fenomen social. Pe de altă parte, este totuşi de necontestat că putem să examinăm ideile, să le criticăm, să le ameliorăm, şi, tot aşa, că putem să modificăm şi să ameliorăm mediul nostru fizic în conformitate cu ideile noastre schimbate, ameliorate. Acelaşi lucru este valabil şi pentru mediul nostru social.

Toate aceste consideraţii sunt absolut independente de problema metafizică a „liberului arbitru”. Chiar şi indeterministul admite o anumită dependenţă de ereditate şi de influenţa mediului, în special a celui social. Pe de altă

parte, deterministul nu poate să nu fie de acord că ideile şi acţiunile noastre nu sunt determinate integral şi exclusiv de ereditate, educaţie şi influenţele sociale. El este obligat să admită că există şi alţi factori, de exemplu experienţele mai „accidentale" acumulate de individ în cursul vieţii, şi că şi aceştia îşi

exercită influenţa lor. Determinismul, respectiv indeterminismul, câtă vreme se menţin în sfera consideraţiilor metafizice, nu afectează problema noastră. Important este însă că ele pot să iasă din această sferă; şi că, de exemplu, determinismul metafizic poate să încurajeze determinismul sociologic sau „sociologismul". În această formă însă teoria respectivă poate fi confruntată cu experienţa. Iar experienţa arată că ea este în mod neîndoielnic falsă.

Beethoven – ca să luăm un exemplu din domeniul esteticii, care prezintă o anumită similitudine cu cel al eticii – este cu siguranţă, într-o anumită măsură, un *produs* al educaţiei şi tradiţiei muzicale, şi mulţi din cei preocupaţi de personalitatea lui vor fi impresionaţi de acest aspect al operei sale. Aspectul mai important este, totuşi, acela că Beethoven a fost şi *producător* de muzică şi implicit de tradiţie şi educaţie muzicală. Nu vreau să intru în dispută cu deterministul metafizician care ar susţine că fiecare notă scrisă de Beethoven a fost determinată de o anumită combinaţie de influenţe ereditare şi de mediu. O asemenea aserţiune este din punct de vedere empiric total nesemnificativă, deoarece nimeni nu va izbuti „să explice" efectiv în acest mod nici o singură notă din partiturile sale. Important e că toată lumea admite că operele lui Beethoven nu pot fi explicate nici prin lucrările muzicale ale predecesorilor săi, nici prin mediul social în care a trăit, nici prin surzenia lui, nici prin felurile de mâncare pe care i le gătea gazda lui; cu alte cuvinte, prin niciun ansamblu determinat de influenţe sau circumstanţe ambientale deschise investigaţiei empirice şi nici prin ceea

ce am putea cunoaşte cu privire la ereditatea sa.

Nu neg că există anumite aspecte sociologice interesante ale creaţiei lui Beethoven. E un lucru bine ştiut, spre exemplu, că tranziţia de la orchestra simfonică de mici dimensiuni la marea orchestră simfonică se leagă, într-un anumit fel, de o evoluţie socio-politică. Orchestrele încetează de a mai fi un divertisment privat al principilor şi ajung să fie susţinute, cel puţin în parte, de către o clasă mijlocie al cărei interes pentru muzică creşte foarte mult. Sunt gata să dau cuvenita preţuire oricărei „explicaţii" sociologice de acest fel şi recunosc că asemenea aspecte merită a fi studiate ştiinţific. (în fond, eu însumi am încercat ceva similar, în cartea de faţă. când am vorbit de Platon.)

Care este, atunci, mai precis obiectul criticii mele? Este exagerarea şi generalizarea oricărui aspect de acest fel. Dacă „explicăm" în modul indicat adineauri orchestra simfonică beethoveniană.

explicăm foarte puţin. Dacă îl descriem pe Beethoven ca pe un reprezentant al burgheziei aflate în curs de emancipare, cu aceasta spunem foarte puţin, chiar dacă ceea ce spunem e adevărat. O asemenea funcţie s-ar putea combina, fără nicio îndoială, şi cu o creaţie muzicală proastă (cum o arată cazul lui Wagner). Nu putem încerca să explicăm geniul lui Beethoven în acest fel, şi nici în vreun altul.

Cred că şi ideile lui Marx însuşi ar putea servi drept infirmare empirică a determinismului sociologic. Căci dacă examinăm prin prisma acestei doctrine cele două teorii, activismul şi istoricismul. şi lupta dintre ele pentru supremaţie în sistemul lui Marx. va trebui să spunem că istoricismul ar fi fost o concepţie mai potrivită pentru un apologet conservator decât pentru un revoluţionar sau chiar pentru un reformator. Şi într-adevăr, istoricismul a fost folosit de Hegel în spirit conservator. Faptul că Marx nu numai că l-a preluat de la Hegel, dar l-a şi lăsat până la

urmă să precumpănească asupra activismului său. poate astfel să arate că poziţia pe care un om o adoptă în lupta socială nu determină întotdeauna neapărat deciziile sale intelectuale. Acestea pot fi determinate, cum s-a întâmplat la Marx, nu atât de adevăratele interese ale clasei susţinute de el, cât de factori accidentali cum sunt influenţa unui predecesor, sau eventual lipsa de perspicacitate. În acest caz deci sociologismul ne poate fi de folos în înţelegerea lui Hegel, în timp ce exemplul lui Marx însuşi arată că interpretarea sociologistă este o generalizare nejustificată. Asemănător stau lucrurile şi cu subestimarea de către Marx a însemnătăţii propriilor sale idei morale; fiindcă nu poate încăpea îndoială că secretul influenţei sale religioase rezidă în atracţia morală pe care a exercitat-o, iar critica sa la adresa capitalismului a fost eficientă în principal ca o critică morală. Marx a arătat că un sistem social poate fi ca atare nedrept; că dacă sistemul este strâmb atunci virtutea indivizilor care profită de pe urma lui nu-i decât un simulacru de virtute, nu-i decât ipocrizie. Pentru că responsabilitatea noastră se extinde şi asupra sistemului, asupra instituţiilor a căror persistenţă o îngăduim.

Aceste radicalism moral al lui Marx ne dă explicaţia influenţei sale; ceea ce este în sine un lucru dătător de speranţă. Radicalismul acesta moral este încă viu. Nouă ne revine sarcina de a-l păstra viu. de a-l împiedica să urmeze drumul pe care îl va urma în mod inevitabil radicalismul său politic. Marxismul „ştiinţific” e mort. Sentimentul său de responsabilitate socială şi dragostea sa de libertate trebuie să supravieţuiască.

PRELUNGIRILE

Raţionalitatea în sensul de raportare la un standard universal şi impersonal al adevărului, este de cea mai mare importanţă… nu numai în epocile în care ea se impune cu uşurinţă, ci şi, ori poate mai ales, în vremurile mai puţin fericite în care este dispreţuită şi repudiată ca un vis deşert al celor cărora le lipseşte virilitatea de a ucide atunci când nu izbutesc să cadă la o înţelegere.

Bertrand Russell

Capitolul 23

Sociologia cunoaşterii

Fără îndoială că filosofiile istoriciste ale lui Hegel şi Marx sunt produse caracteristice ale epocii lor – o epocă de schimbări sociale. Asemeni filosofiilor lui Heraclit şi Platon şi asemeni celor ale lui Comte şi Mill, Lamarck şi Darwin. ele sunt filosofii ale schimbării şi reprezintă mărturii ale impresiei covârşitoare şi neîndoielnic întrucâtva înfricoşătoare produse de un mediu social în schimbare în spiritele celor care trăiau în acest mediu. Platon a reacţionat la această situaţie încercând să oprească orice schimbare. Filosofii sociali moderni par să reacţioneze foarte diferit. Întrucât ei acceptă schimbarea, ba chiar o salută: totuşi, această dragoste a lor pentru schimbare mi se pare uşor ambivalenţă. Pentru că deşi au abandonat orice speranţă de a opri schimbarea, ca istoricişli ei încearcă să o prezică şi. astfel, s-o aducă sub un control raţional: ceea ce, cu siguranţă, seamănă cu o încercare de a o îmblânzi. Se pare. astfel, că pentru un istoricist, schimbarea n-a încetat cu totul să inspire teamă.

În epoca noastră de schimbări şi mai rapide întâlnim chiar dorinţa nu numai de a prezice schimbarea, ci de a o ţine sub control

printr-o amplă planificare centralizată. Aceste viziuni holiste (pe care le-am criticat în cartea mea *Mizeria istoricismului)* reprezintă oarecum un compromis între teoria platoniciană şi cea marxistă. Dorinţa lui Platon de a opri schimbarea, combinată cu doctrina marxistă a inevitabilităţii schimbării, generează, ca pe un fel de „sinteză" hegeliană, cerinţa ca schimbarea, de vreme ce nu poate fi oprită cu totul, să fie cel puţin „planificată" şi să fie controlată de căă e stat, a cărui putere urmează a fi mult amplificată.

O astfel de atitudine pare a fi, la prima vedere, un gen de raţionalism; ea se leagă strâns de visul lui Marx

privind „imperiul libertăţii”, în care omul va fi pentru prima dată stăpânul propriului său destin. În fapt însă, ea se află în strânsă alianţă cu o doctrină hotărât opusă raţionalismului (şi în special ideii unităţii raţionale a omenirii; vezi capitolul 24), doctrină ce se potriveşte bine cu tendinţele iraţionaliste şi mistice din epoca noastră. Am în vedere doctrina marxistă conform căreia opiniile noastre, inclusiv cele morale şi ştiinţifice, sunt determinate de interesul de clasă şi, mai general, de situaţia socială şi istorică din epoca în care trăim. Sub numele de „sociologia cunoaşterii” sau de „sociologism”, această doctrină a fost dezvoltată în vremea din urmă (îndeosebi de M. Scheier şi K. Mannheim1) ca o teorie privind determinarea socială a cunoaşterii ştiinţifice.

Sociologia cunoaşterii susţine că gândirea ştiinţifică, şi în mod deosebit gândirea din domeniile social şi politic, nu se desfăşoară în v’ J, ci într-o atmosferă socialmente condiţionată. Ea este puternic influenţată de elemente inconştiente sau subconştiente. Aceste elemente rămân ascunse ochiului scrutător al gânditorului deoarece ele formează, oarecum, însuşi locul în care el vieţuieşte, *habitatul său social.* Acest habitat social al gânditorului determină un întreg sistem de opinii şi teorii care lui îi apar neîndoielnic adevărate sau evidente. Acestea i se înfăţişează ca şi cum ar fi logic şi banal adevărate, aşa cum este, bunăoară, propoziţia „toate mesele sunt mese”. Din acest motiv el nici nu este măcar conştient că a făcut vreo supoziţie. Dar faptul că face supoziţii iese în evidenţă dacă îl comparăm cu un gânditor ce trăieşte într-un habitat social mult diferit; căci şi acesta din urmă porneşte de la un sistem de supoziţii aparent necontroversabile, dar de la unul foarte diferit; uneori atât de diferit. Încât între cele două sisteme s-ar putea să nu existe nici*o* punte de legătură şi nicio posibilitate de compromis. Fiecare din

aceste sisteme de supoziţii, socialmente determinate şi diferite între ele, este numit de sociologii cunoaşterii o *ideologie totală.*

Sociologia cunoaşterii poate fi considerată drept o versiune hegeliană a teoriei kantiene a cunoaşterii. Fiindcă se situează în prelungirea criticii kantiene a ceea ce am putea numi teoria „pasivistă” a cunoaşterii. Înţeleg prin aceasta din urmă teoria empiriştilor de până la Hume şi a lui Hume însuşi, teorie care susţine, în linii mari, că cunoştinţele pătrund în noi prin simţuri şi că erorile se datorează intervenţiei noastre în materialul oferit de simţuri sau asociaţiilor ce se formează înăuntrul lui; cea mai bună cale de evitare a erorilor este să rămâi totalmente pasiv şi receptiv. împotriva acestei teorii receptaculare a cunoaşterii (pe care eu o numesc de obicei „teoria intelectului-receptacul”), Kant2 a susţinut că cunoaşterea nu este o colecţie de cadouri primite prin simţuri şi depozitate în intelect ca într-un muzeu, ci este în foarte mare măsură rezultatul propriei noastre activităţi mentale; că dacă vrem să dobândim cunoaştere, trebuie să ne angajăm noi înşine în modul cel mai activ în căutare, comparare, unificare, generalizare. Avem aici o teorie a cunoaşterii pe care o putem numi „activistă”. În legătură cu ea, Kant a abandonat idealul de nesusţinut al unei ştiinţe libere de orice fel de presupoziţii. (în capitolul următor vom arăta că acest ideal este chiar contradictoriu.) El a arătat foarte clar că nu se poate să pornim de la nimic şi că obiectivul cunoaşterii nu-l putem aborda decât echipaţi cu un sistem de presupoziţii pe care le acceptăm fără să le fi testat prin metodele empirice ale ştiinţei; un asemenea sistem poate fi numit „aparat categorial” 3. Kant era convins că putem descoperi acest aparat categorial unic şi neschimbător, ce reprezintă oarecum cadrul necesarmente invariabil al zestrei noastre intelectuale, adică „raţiunea” umană. Hegel a respins această parte a teoriei kantiene, dat fiind că, în opoziţie cu Kant, nu credea în unitatea omenirii. El susţinea că echipamentul intelectual al omului este în permanentă schimbare şi că face parte din moştenirea lui socială: în consecinţă, dezvoltarea raţiunii omului coincide în mod necesar cu dezvoltarea istorică a societăţii sale, adică a

naţiunii căreia îi aparţine. Această teorie a lui Hegel, şi îndeosebi doctrina sa că orice cunoaştere şi, orice adevăr sunt „relative” în sensul că sunt determinate de istorie, este uneori numită „istorism” (care, după cum am menţionat în capitolul precedent, înseamnă altceva decât „istoricism”). Sociologia cunoaşterii sau „sociologismul” este, evident, strâns înrudit sau

aproape identic cu ea, singura deosebire fiind aceea că primul, sub influenţa lui Marx, subliniază că dezvoltarea istorică nu produce Un „spirit naţional” uniform, cum susţinea Hegel, ci mai multe „ideologii totale”, uneori opuse, înăuntrul aceleiaşi naţiuni, în funcţie de clasa socială, pătura socială sau habitatul social al celor care le susţin.

Dar asemănarea cu Hegel nu se opreşte aici. Spuneam adineauri că potrivit sociologiei cunoaşterii, între ideologii total diferite nu este posibilă nicio punte intelectuală sau compromis intelectual. Acest scepticism radical nu se vrea însă, de fapt, atât de serios cum pare la prima vedere. Există o cale de a-l evita, şi ea este analoagă metodei lui Hegel de depăşire a conflictelor existente înaintea lui în istoria filosofiei. Hegel, un spirit planând în echilibru deasupra vârtejului filosofiilor dezbinate, le reducea pe acestea toate la simple componente ale sintezei supreme întruchipate de propriul său sistem. Într-un mod similar, sociologii cunoaşterii susţin că „inteligenţa echilibrată” a unei intelectualităţi lax ancorate în tradiţiile sociale poate fi în stare să evite capcanele ideologiilor totale: că poate fi chiar capabilă să pătrundă cu privirea şi să demaşte diversele ideologii totale, cu motivele ascunse şi cu alte determinante care le inspiră. Sociologia cunoaşterii crede, aşadar, că inteligenţa echilibrată poate atinge gradul suprem de obiectivitate analizând diversele ideologii ascunse şi modul lor de ancorare în subconştient. Drumul spre adevărata cunoaştere pare să constea în dezvăluirea presupoziţiilor inconştiente, într-un fel de

psihoterapie său. dacă mă pot exprima aşa, *sociolempie.* Numai cine a fost socioanalizat sau s-a socioanalizat el însuşi, izbutind să se elibereze de complexul siw social, adică de ideologia sa socială, poate accede la sinteza supremă a cunoaşterii obiective.

Vorbind, într-unul din capitolele anterioare, de „marxismul vulgar", am menţionat o tendinţă ce poate fi observată la un grup de filosofii moderne – tendinţa de dezvăluire a motivelor ascunse ce stau în spatele acţiunilor noastre. Sociologia cunoaşterii aparţine acestui grup, împreună cu psihanaliza şi cu anumite filosofii ce denunţă „lipsa de sens" a tezelor susţinute de oponenţii lor4. Popularitatea acestor concepţii se datorează, cred, uşurinţei cu care pot fi aplicate şi satisfacţiei pe care o procură celor ce străbat cu privirea prin lucruri şi prin absurdităţile celor neluminaţi. O atare plăcere ar fi anodină, dacă toate aceste idei n-ar fi de natură să distrugă baza intelectuală a oricărei discuţii, instaurând ceea ce eu am numit odată

un „dogmatism consolidat" (fenomen foarte asemănător unei „ideologii totale"). Hegelianismul realizează acest lucru prin aceea că declară contradicţiile admisibile şi chiar fertile. Însă. dacă contradicţiile nu trebuie evitate, atunci devin imposibile orice critică şi orice discuţie, deoarece critica constă întotdeauna în evidenţierea unor contradicţii, fie înăuntrul teoriei supuse criticii, fie între ea şi anumite fapte de experienţă. Cu psihanaliza situaţia e similară: psihanalistul poate oricând să eschiveze orice obiecţie, arătând că ea se datorează unor refulări ale criticului. Cât despre filosofii semnificaţiei, ei se pot mulţumi să arate că ceea ce susţin oponenţii lor este lipsit de sens, şi această afirmaţie a lor va fi întotdeauna adevărată, dat fiind că „lipsa de sens" poate fi definită în aşa fel, încât orice discuţie despre ea să fie prin definiţie lipsită de sense. Într-un mod asemănător marxiştii obişnuiesc să explice dezacordul unui oponent prin poziţia lui de clasă, iar sociologii cunoaşterii, prin

ideologia lui totală. Asemenea metode sunt lesne de mânuit şi totodată constituie un bun divertisment pentru cei ce le practică. Este însă clar că ele distrug baza oricărei discuţii raţionale şi în cele din urmă duc în mod inevitabil la antiraţionalism şi misticism.

În ciuda acestor pericole, nu văd de ce mi-aş răpi cu totul plăcerea de a mânui şi eu puţin respectivele metode. Căci întocmai cum psihanaliza se aplică cel mai bine tocmai psihanaliştilor[7], socioanaliştii se oferă aproape irezistibil ca un material propice pentru aplicarea propriilor lor metode. Căci caracterizarea dată de ei unei intelectualităţi doar lax ancorate în tradiţie nu se potriveşte oare de minune propriului lor grup social? Şi nu este oare la fel de clar că, presupunând corectă teoria ideologiilor totale, orice asemenea ideologie ar cuprinde ca pe o parte a sa credinţa că propriul ei grup social nu suferă de nicio deformare şi că de fapt el reprezintă acel corp de aleşi care este singurul capabil de obiectivitate? Şi atunci, nu este oare de aşteptat – tot în ipoteza că teoria respectivă este adevărată – ca cei ce o împărtăşesc să se autoamăgească în mod inconştient introducând în teorie un amendament menit să întemeieze obiectivitatea propriilor lor vederi? Mai putem, în acest caz, să luăm în serios pretenţia lor de a fi ajuns, prin autoanaliză sociologică, la un grad mai înalt de obiectivitate? Şi pretenţia lor că socioanaliza poate realiza eliberarea de tiparele unei ideologii totale? Am putea chiar întreba dacă teoria în întregul ei nu este cumva doar expresia interesului de clasă al

acestui grup particular; al unei intelectualităţi lax ancorate în tradiţie, deşi destul de ferm pentru a vorbi hegeliana ca pe limba lor maternă.

Cât de puţin au izbutit sociologii cunoaşterii cu socioterapia lor, adică cu eradicarea propriei lor ideologii totale, va reieşi cu deosebită claritate dacă vom examina relaţia dintre ei şi Hegel. Pentru că aceşti oameni nu-şi dau

defel seama că nu fac decât să-l repete pe acest filosof; dimpotrivă, ei îşi închipuie nu numai că l-au depăşit, dar şi că au izbutit să-l radiografieze, să-l socioanalizeze; şi că acum pot să-l privească nu dinăuntrul unui habitat social, ci cu obiectivitate, de la o înălţime superioară. Acest eşec palpabil al autoanalizei lor este destul de grăitor.

Dar, lăsând gluma la o parte, rămân de făcut obiecţii mai serioase. Sociologia cunoaşterii este nu numai autodistructivă şi nu este numai un foarte generos obiect de socioanaliză, ci vădeşte şi o uluitoare incapacitate de a înţelege tocmai principalul ei obiect, *aspectele sociale ale cunoaşterii* sau, mai corect spus, ale metodei ştiinţifice. Ea priveşte ştiinţa sau cunoaşterea ca pe un proces ce are loc în mintea sau „conştiinţa" omului de ştiinţă individual, sau eventual ca produsul unui asemenea proces. Dintr-o asemenea perspectivă, ceea ce numim obiectivitate ştiinţifică devine, într-adevăr, ceva cu totul de neînţeles sau chiar imposibil; şi aceasta nu doar în ştiinţele sociale sau politice, unde interesele de clasă şi alte motive ascunse pot să joace un rol, ci în aceeaşi măsură şi în ştiinţele naturii. Oricine este cât de cât informat în ce priveşte istoria ştiinţelor naturii ştie cu câtă îndârjire s-au purtat aici numeroase dispute. Niciun fel de părtinire politică nu poate influenţa mai puternic teoriile politice decât părtinirea de care au dat dovadă unii reprezentanţi ai ştiinţelor naturii în favoarea progeniturii lor intelectuale. Dacă obiectivitatea ştiinţifică s-ar întemeia, cum presupune în mod naiv teoria sociologică a cunoaşterii, pe imparţialitatea şi obiectivitatea omului de ştiinţă individual, ar trebui să ne luăm gândul de la ea. Într-adevăr, trebuie să fim, într-un fel, mai sceptici chiar decât este sociologia cunoaşterii; căci în mod neîndoielnic fiecare din noi stă sub apăsarea propriului sistem de prejudecăţi (sau al propriei „ideologii totale", dacă preferaţi acest termen); fiecare din noi consideră numeroase lucruri drept evidente, le acceptă în mod necritic, ba chiar cu convingerea naivă şi suficientă că în privinţa lor critica e total superfluă; nici oamenii de ştiinţă

nu fac excepţie de la această

regulă, chiar dacă, eventual, s-au descotorosit în mod superficial de unele din prejudecăţile pe care le-au avut în domeniul lor particular. Ei însă nu s-au eliberat de aceste prejudecăţi prin socioanaliză sau prin vreo altă metodă similară; n-au făcut-o încercând să se ridice pe un plan mai înalt, de pe care să poată înţelege, socioanaliză şi elimina aberaţiile lor ideologice. Pentru că nu prin dobândirea unui spirit mai „obiectiv" pot să atingă ceea ce numim „obiectivitate ştiinţifică". Nu! Ceea ce desemnăm în mod obişnuit prin acest termen se sprijină pe cu totul alte temeiuri8. Este o chestiune de metodă ştiinţifică. Şi, în mod destul de ironic, obiectivitatea este strâns legată de *aspectul social al metodei ştiinţifice,* de faptul că ştiinţa şi obiectivitatea ştiinţifică nu rezultă (şi nu pot să rezulte) din străduinţele unui om individual de a fi „obiectiv", ci doar din *cooperarea amical-ostilă a numeroşi oameni de ştiinţă.* Despre obiectivitatea ştiinţifică se poate spune că nu este altceva decât intersubiectivitatea metodei ştiinţifice. Acest aspect social al ştiinţei este însă aproape cu totul neglijat de cei ce-şi zic sociologi ai cunoaşterii.

Două aspecte ale metodei ştiinţelor naturii prezintă importanţă în acest context. împreună ele formează ceea ce am putea numi „caracterul public al metodei ştiinţifice". În primul rând este ceva ce aproximează *libertatea criticii.* Un om de ştiinţă poate să avanseze teoria sa pe deplin convins că este inatacabilă. Aceasta nu-i va impresiona însă pe colegii şi pe competitorii săi din domeniu; mai degrabă va fi o sfidare pentru ei, care ştiu că atitudinea ştiinţifică înseamnă critică neîngrădită şi nici măcar autorităţile nu pot să-i reţină prea mult de la aceasta. În al doilea rând, oamenii de ştiinţă se străduiesc să elimine neînţelegerile de natură verbală dintre ei. (Aş reaminti cititorului că eu vorbesc despre ştiinţele naturii, dar ceea ce spun s-ar putea extinde şi asupra unei părţi din ştiinţa economică modernă.) Ei caută cu toată seriozitatea să

vorbească una şi aceeaşi limbă, chiar dacă folosesc limbi materne diferite. În ştiinţele naturii această condiţie se realizează prin recunoaşterea experienţei drept arbitru imparţial în controversele dintre specialişti. Vorbind de „experienţă”, am în vedere experienţa cu caracter „public”, cum sunt observaţiile şi experimentele, prin contrast cu ceea ce se cheamă experienţă estetică sau religioasă, care are un caracter mai „personal”; o experienţă este „publică” dacă poate fi repetată de oricine îşi dă osteneala necesară pentru aceasta. Pentru a evita neînţelegerile pur verbale, oamenii de ştiinţă

caută să-şi exprime teoriile într-o formă ce permite ca acestea să fie testate, adică infirmate (sau, dimpotrivă, coroborate) de o asemenea experienţă.

În aceasta rezidă obiectivitatea ştiinţifică. Oricine a învăţat tehnica de înţelegere şi de testare a teoriilor ştiinţifice poate să repete experimentul şi să judece singur. În pofida acestui fapt, se vor găsi totdeauna unii care ajung la judecăţi ce sunt părtinitoare sau chiar excentrice. Astfel de cazuri nu pot fi împiedicate să apară şi ele nu perturbă grav funcţionarea diverselor *instituţii sociale* care au fost concepute în vederea promovării obiectivităţii şi criticii ştiinţifice: de exemplu, a laboratoarelor, a periodicelor ştiinţifice, a congreselor. Acest aspect al metodei ştiinţifice arată ce se poate realiza prin intermediul unor instituţii create spre a face posibil controlul public şi prin intermediul exprimării deschise a opiniei publice, chiar când aceasta este limitată la un cerc de specialişti. Numai puterea politică, atunci când este folosită pentru înăbuşirea criticii sau când nu acordă protecţie acesteia, poate deregla funcţionarea acestor instituţii, de care depinde în cele din urmă întreg progresul ştiinţific, tehnologic şi politic.

Pentru o şi mai bună elucidare a acestui aspect, din păcate încă neglijat, al metodei ştiinţifice, vom zăbovi puţin asupra ideii că este recomandabil ca ştiinţa să fie

caracterizată prin metodele şi nu prin rezultatele ei.

Să presupunem mai întâi că un iluminat redactează o carte în vis sau eventual prin scriere automată. Să mai presupunem, apoi, că după mai mulţi ani, ca rezultat al unor descoperiri ştiinţifice noi şi revoluţionare, un mare savant (care n-a văzut niciodată cartea iluminatului) scrie una exact la fel. Sau, modificând puţin formularea, să presupunem că vizionarul a „văzut" o carte ştiinţifică într-un moment când o asemenea carte nu putea fi scrisă de un om de ştiinţă din pricină că multe descoperiri relevante nu fuseseră încă făcute până la acea dată. Întreb acum: este recomandabil să spunem că vizionarul a produs o carte ştiinţifică? Putem presupune că dacă ar fi fost supusă la vremea respectivă judecăţii unor oameni de ştiinţă competenţi, aceştia ar fi caracterizat-o ca fiind în parte neinteligibilă şi în parte fantezistă; va trebui deci să spunem despre cartea iluminatului că la data când a fost scrisă nu era o lucrare ştiinţifică, întrucât nu era rezultatul metodei ştiinţifice. Despre un asemenea rezultat, care, deşi concordant cu anumite rezultate ştiinţifice, nu este produsul metodei ştiinţifice, voi spune că ţine de „ştiinţa revelată".

Pentru a aplica aceste consideraţii la problema caracterului public al metodei ştiinţifice, să presupunem că Robinson Crusoe a reuşit să construiască pe insula sa laboratoare de fizică şi de chimie, observatoare astronomice etc. Şi să scrie un mare număr de studii ştiinţifice sprijinite temeinic pe observaţie şi experiment. Să presupunem chiar că a dispus de un timp nelimitat şi că a izbutit să elaboreze şi să formuleze sisteme ştiinţifice ce coincid perfect cu rezultatele acceptate în prezent de oamenii noştri de ştiinţă. Referitor la caracterul acestei ştiinţe crusoniene, unii oameni vor fi înclinaţi, la prima vedere, să spună că este ştiinţă reală şi nu „ştiinţă revelată". Şi fără îndoială că ea seamănă mult mai îndeaproape cu ştiinţa decât cartea ştiinţifică revelată a

vizionarului, pentru că Robinson Crusoe a aplicat multe elemente ce ţin de metoda ştiinţifică. Şi cu toate acestea, eu susţin că această ştiinţă crusoniană este de tipul celei „revelate”: că din ea lipseşte un element al metodei ştiinţifice, iar faptul că Robinson Crusoe a ajuns la rezultatele noastre este aproape la fel de accidental şi de miraculos cum ar fi fost şi în cazul vizionarului. Pentru că n-a fost nimeni în afară de el ca să-i pună la încercare rezultatele; nimeni în afară de el ca să îndrepte acele prejudecăţi care sunt consecinţa inevitabilă a istoriei sale mentale specifice: nimeni care să-l ajute să scape de acea stranie orbire faţă de posibilităţile inerente ale propriilor noastre rezultate, orbire datorată faptului că cea mai mare parte din ele au fost obţinute prin abordări comparativ irelevante. Cât despre studiile sale ştiinţifice, numai încercând să explice munca sa *cuiva care nu* a *făcut-o* ar putea el să dobândească acea disciplină a comunicării clare şi argumentate care este şi ea parte integrantă a metodei ştiinţifice. Există un aspect – relativ neimportant – sub care caracterul „revelat” al ştiinţei crusoniene este deosebit de evident: am în vedere descoperirea de către Crusoe a propriei sale „ecuaţii personale” (căci trebuie să presupunem că el a făcut această descoperire), a timpului de reacţie personal caracteristic ce afectează observaţiile sale astronomice. Este, desigur, posibil ca el să fi descoperit, să zicem, variaţii în timpul său de reacţie şi că a ajuns, astfel. să-l ia în calcul. Dacă vom compara însă acest mod de descoperire a timpului de reacţie cu modul în care acesta a fost descoperit în ştiinţa „publică” – şi anume prin nepotrivirile dintre rezultatele diferiţilor observatori – atunci caracterul „revelat” al ştiinţei lui Robinson Crusoe devine evident.

Rezumând aceste consideraţii, putem spune că ceea ce numim „obiectivitate ştiinţifică” nu este un produs al imparţialităţii omului de ştiinţă individual, ci un produs al caracterului social sau public al metodei ştiinţifice; iar

imparţialitatea omului de ştiinţă individual, atâta câtă există, nu este sursa, ci rezultatul acestei obiectivităţi, organizate social sau instituţional, a ştiinţei.

Kantienii şi hegelienii greşesc deopotrivă[9] considerând că presupoziţiile noastre (pentru că sunt, în mod neîndoielnic, instrumente indispensabile de care ne servim în „construirea" experienţelor) nu pot fi schimbate printr-o decizie a noastră şi nici infirijiate de experienţă; că stau mai presus de metodele ştiinţifice de testare a teoriilor, întrucât constituie presupoziţiile de bază ale oricărei gândiri. Dar aceasta este o exagerare, provenită dintr-o greşită înţelegere a relaţiilor dintre teorie şi experienţă în ştiinţă. Una din cele mai mari cuceriri ale epocii noastre a fost obţinută atunci când Einstein a arătat că, în lumina experienţei, putem pune sub semnul întrebării şi putem revizui chiar şi presupoziţiile noastre privitoare la spaţiu şi la timp, idei socotite până atunci a constitui presupoziţii necesare ale oricărei ştiinţe şi ca aparţinând „aparatului categorial" al acesteia. Vedem astfel că, în lumina metodei ştiinţifice, atacul sceptic asupra ştiinţei lansat de sociologia cunoaşterii eşuează. Metoda empirică se dovedeşte pe deplin capabilă să-şi poarte singură de grijă.

Ea nu realizează însă acest lucru prin eradicarea o dată pentru totdeauna a tuturor prejudecăţilor; acestea nu pot fi eliminate decât una câte una. Exemplul clasic pentru ilustrarea acestei idei ni-l oferă din nou descoperirea de către Einstein a prejudecăţilor noastre referitoare la timp. Einstein nu şi-a propus anume să denunţe nişte prejudecăţi; şi nici măcar să critice concepţiile noastre despre spaţiu şi timp. Problema sa a fost o problemă concretă de fizică, reelaborarea unei teorii ce se prăbuşise din pricina diferitelor experimente care în lumina acestei teorii păreau a se contrazice între ele. Einstein împreună cu majoritatea fizicienilor a înţeles că aceasta însemna că teoria este falsă. Şi a descoperit că dacă modificăm în ea un element ce până atunci fusese socotit de toată lumea evident şi din acest motiv rămăsese neremarcat,

dificultatea putea fi înlăturată. Cu alte cuvinte, el n-a făcut decât să aplice metodele criticii ştiinţifice şi ale inventării şi eliminării teoriilor, ale încercării şi erorii. Această metodă nu

duce însă la abandonarea tuturor prejudecăţilor; dimpotrivă, faptul că am avut o prejudecată îl putem descoperi numai după ce ne-am eliberat de ea.

Trebuie însă neîndoielnic admis că, în fiecare moment dat, teoriile noastre ştiinţifice vor depinde nu numai de experimentele etc. făcute până în acel moment, ci şi de anumite prejudecăţi considerate lucruri de la sine înţelese şi din acest motiv neconştientizate (deşi aplicarea anumitor metode logice ne poate ajuta să le detectăm). Oricum, putem spune în privinţa acestei cruste că ştiinţa este capabilă să înveţe şi să lepede bucăţi din ea. Procesul poate să rămână veşnic neîncheiat, dar nu există nicio barieră fixă în faţa căreia să trebuiască să se oprească. Orice presupoziţie poate fi, în principiu, criticată. Iar obiectivitatea ştiinţifică rezidă în faptul că oricine e liber să critice.

Rezultatele ştiinţifice sunt „relative" (dacă e să folosim, în genere, acest termen) numai în sensul că sunt rezultate ale unui anumit stadiu al dezvoltării ştiinţifice, susceptibile de a fi depăşite în cursul progresului ştiinţific. Aceasta nu înseamnă însă că *adevărul* e „relativ". Dacă o aserţiune e adevărată, ea este adevărată pentru totdeauna.10 Ci înseamnă doar că majoritatea rezultatelor ştiinţifice au caracter de ipoteze, adică de enunţuri pentru care probele sunt neconcludente şi care, de aceea, sunt oricând susceptibile de revizuire. Aceste consideraţii (pe care le-am dezvoltat mai pe larg în altă parte"), deşi nu sunt necesare pentru o critică a sociologilor, ar putea fi eventual de folos pentru o mai bună înţelegere a teoriilor lor. Şi – pentru a reveni la miezul criticii mele – ele aruncă oarecare lumină asupra rolului important pe care cooperarea, intersubiectivitatea şi caracterul public al metodei îl joacă în critica ştiinţifică şi în progresul ştiinţei.

E adevărat că ştiinţele sociale n-au realizat încă pe deplin acest caracter public al metodei. Faptul se datorează în parte influenţei intelectuale nocive a lui Aristotel şi Hegel, iar în parte, probabil, neutilizării instrumentelor sociale ale obiectivităţii ştiinţifice. Astfel, ele sunt în fapt „ideologii totale" său. pentru a exprima altfel aceeaşi idee, unii reprezentanţi ai ştiinţelor sociale nu sunt capabili, nici măcar dornici, să vorbească o limbă comună. Motivul nu este însă interesul de clasă, iar remediul nu-l constituie vreo sinteză diabetică hegeliană şi nici autoanaliza. Singura cale deschisă ştiinţelor sociale este să dea uitării toate duelurile verbale şi să se aplece asupra

problemelor practice ale epocii noastre cu ajutorul metodelor teoretice care sunt funciarmente aceleaşi în *toate* ştiinţele. Am în vedere metodele încercării şi erorii, ale inventării de ipoteze ce pot fi practic testate şi ale supunerii lor la teste practice. *Este nevoie de o tehnologie socială ale cărei rezultate să poată fi testate prin inginerie socială gracluală.*

Tratamentul sugerat aici pentru ştiinţele sociale este diametral opus celui sugerat de sociologia cunoaşterii. Sociologismul crede că dificultăţile metodologice ale acestor ştiinţe nu se datorează caracterului lor nepractic, ci mai degrabă faptului că în domeniul cunoaşterii sociale şi politice există o prea strânsă împletire între problemele practice şi cele teoretice. Astfel, într-o lucrare de referinţă consacrată sociologiei cunoaşterii[12] putem citi următoarele: „Specificitatea cunoaşterii politice, ca opusă cunoaşterii «exacte», rezidă în faptul că în cea dintâi cunoaşterea şi voinţa, sau elementul raţional şi sfera iraţională se împletesc în mod esenţial şi inseparabil". La aceasta putem să replicăm că într-un anumit sens„Cunoaşterea" şi „voinţa" sunt întotdeauna inseparabile: şi că faptul acesta nu duce neapărat la încurcături periculoase. Niciun om de ştiinţă nu poate să

cunoască fără a depune un efort, fără a manifesta un interes: iar efortul său cuprinde de obicei şi o anumită doză de interes egoist. Inginerul studiază lucrurile în principal dintr-un punct de vedere practic. La fel şi fermierul. Practica nu este duşmanul cunoaşterii teoretice, ci stimulentul ei cel mai preţios. Deşi o anumită detaşare poate fi prezentă la omul de ştiinţă, sunt multe exemple ce arată că un asemenea dezinteres nu este totdeauna important pentru omul de ştiinţă. *Este* însă important ca el să păstreze contactul cu realitatea, cu practica, pentru că cei care pierd acest contact vor plăti prin degenerare în scolastică. Nu încercarea de a separa cunoaşterea de „voinţă", ci aplicarea practică a cunoştinţelor noastre este deci mijlocul prin care putem elimina iraţionalismul din ştiinţa socială.

Prin opoziţie cu acest punct de vedere, sociologia cunoaşterii speră să reformeze ştiinţele sociale făcându-i pe reprezentanţii acestora să conştientizeze forţele sociale şi ideologiile de care sunt asaltaţi. Principala dificultate în legătură cu prejudecăţile rezidă însă în faptul că nu există o asemenea cale directă de a ne elibera de ele. Într-adevăr, cum putem să ne dăm seama că am făcut un progres în încercarea de a ne elibera de prejudecăţi? Nu ne arată oare

experienţa, la fiecare pas, că aceia care sunt cei mai convinşi că s-au eliberat de prejudecăţile lor sunt de fapt cei mai înrobiţi prejudecăţilor? Este total greşită ideea că vreun studiu sociologic, psihologic, antropologic sau de orice altă natură al prejudecăţilor ne poate ajuta să scăpăm de ele; pentru că mulţi dintre cei ce se îndeletnicesc cu astfel de studii sunt plini de prejudecăţi; iar autoanaliza nu numai că nu ne ajută să depăşim determinarea subconştientă a ideilor noastre, ci de multe ori se soldează cu o autoamăgire şi mai subtilă. Astfel, în aceeaşi lucrare de sociologie a cunoaşterii[13] putem citi următoarele referiri la propriile ei activităţi: „Există o tendinţă creşeândă de a conştientiza factorii de care am

fost până acum dominaţi în mod inconştient... Cei care se tem că o cunoaştere mai profundă a factorilor determinanţi ar putea să ne paralizeze deciziile şi să ne primejduiască «libertatea» ar trebui să fie liniştiţi. Căci numai acela este cu adevărat determinat care nu cunoaşte cei mai esenţiali factori determinanţi, ci acţionează în chip imediat sub presiunea unor determinante ce-i sunt necunoscute", Aici avem, evident, o simplă reluare a unei idei favorite a lui Hegel. pe care Engels a repetat-o cu naivitate atunci când a scris14: „Libertatea este cunoaşterea necesităţii". Idee ce reprezintă o prejudecată reacţionară. Oare cei ce acţionează sub presiunea unor determinante bine cunoscute, cum este. bunăoară, o tiranie politică, ajung să fie liberi prin cunoaşterea lor? Numai Hegel putea să îndruge asemenea poveşti. Dar faptul că sociologia cunoaşterii păstrează această prejudecată particulară arată destul de clar că nu este posibilă nicio procedură expeditivă prin care să ne eliberăm de ideologiile noastre. (Cine se contaminează de hegelianism, hegelian rămâne.) Autoanaliza nu se poate substitui acelor acţiuni practice care sunt necesare pentru statornicirea instituţiilor democratice, fără de care nu pot fi garantate libertatea gândirii critice şi progresul ştiinţei.

Capitolul 24

Filosofia oraculară şi revolta împotriva raţiunii

Marx a fost un raţionalist. Ca şi Socrate sau Kant, el a crezut în raţiunea umană ca fiind baza unităţii omenirii. Însă doctrina sa după care opiniile noastre sunt determinate de interesul de clasă a grăbit declinul acestei credinţe. Asemeni doctrinei lui Hegel că ideile noastre sunt determinate de interesele şi tradiţiile naţionale, doctrina lui Marx era de natură să submineze credinţa raţionalistă în raţiune. Ameninţată, astfel, atât de la dreapta cât şi de la stânga, o atitudine raţionalistă faţă de problemele sociale şi economice putea cu greu să mai reziste atunci când profeţia istoricistă şi iraţionalismul oracular au declanşat un atac frontal împotriva ei. Iată de ce conflictul dintre raţionalism şi iraţionalism a devenit cea

mai importantă dispută intelectuală şi poate chiar morală a epocii noastre.

Dat fiind înţelesul vag al termenilor „raţiune” şi „raţionalism”, se impune să explicăm în linii mari cum sunt utilizaţi ei aici. În primul rând, sunt folosiţi într-un sens larg1, astfel încât să acopere nu numai activitatea noastră intelectuală, ci şi observaţia şi experimentul. Această remarcă trebuie reţinută, dat fiind că despre raţiune şi raţionalism se vorbeşte adesea într-un sens diferit şi mai restrâns, ca opuse nu iraţionalismului, ci empirismului. În această accepţiune, „raţionalism” înseamnă preamărirea inteligenţei în detrimentul observatei şi experimentului, şi în locul lui s-ar potrivi mai bine termenul „intelectualism”. Eu însă, când vorbesc aici de „raţionalism”, folosesc întotdeauna acest cuvânt într-un sens ce include deopotrivă „empirismul” şi „intelectualismul”; întocmai cum o

ştiinţă face uz atât de experimente, cât şi de gândire. În al doilea rând, folosesc cuvântul „raţionalism” pentru a desemna, cu aproximaţie, atitudinea celor ce caută să rezolve cât mai multe probleme cu putinţă prin apel la raţiune, adică la gândirea clară şi la experienţă, şi nu prin apel la emoţii şi pasiuni. Această explicaţie nu este, fireşte, întru totul satisfăcătoare, deoarece toţi termenii de felul „raţiune” sau „pasiune” sunt vagi; noi nu posedăm „raţiunea” sau „pasiunile” în sensul în care posedăm anumite organe fizice, de exemplu creierul sau inima, sau în sensul în care posedăm anumite „facultăţi”, de exemplu capacitatea de a vorbi sau de a scrâşni din dinţi. Şi atunci, pentru a fi ceva mai precişi, poate că e mai bine să explicăm raţionalismul cu referire la atitudini practice sau comportament. Am putea spune atunci că raţionalismul este atitudinea omului care e dispus să-şi plece urechea la argumente critice şi să înveţe din experienţă. Este, în esenţă, atitudinea celui ce admite că „Se *prea poate ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate, iar făcând un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr”.* Este atitudinea

de a nu abandona facil speranţa că *şnn* mijloace cum sunt raţionamentul şi observaţia scrupuloasă BSinenii pot să ajungă la un fel de acord în multe probleme importante; şi că, chiar şi atunci când cerinţele şi interesele lor sunt divergente, este adesea posibil să se argumenteze cu privire la diferitele cerinţe şi propuneri şi să se ajungă – eventual prin arbitraj – la un compromis care, graţie echităţii sale, să fie acceptabil pentru cei mai mulţi, dacă nu pentru toţi. Pe scurt, atitudinea raţionalistă sau, cum aş putea, eventual, s-o mai numesc, „atitudinea omului rezonabil", este foarte asemănătoare atitudinii ştiinţifice, credinţei că în căutarea adevărului avem nevoie de cooperare şi că, folosind raţionamentul, putem cu timpul să ajungem la ceva asemănător obiectivităţii.

Este de oarecare interes să analizăm mai pe larg asemănarea menţionată dintre această atitudine a omului rezonabil şi atitudinea ştiinţei. În capitolul precedent am încercat să explic aspectul social al metodei ştiinţifice cu ajutorul ficţiunii unui Robinson Crusoe preocupat de ştiinţă. O consideraţie perfect analoagă poată să pună în evidenţă caracterul social al raţionalităţii ca deosebit de înzestrarea intelectuală, de isteţime. Se poate spune că raţiunea, asemeni limbajului, este un produs al vieţii sociale. Un Robinson Crusoe (părăsit în copilărie pe o insulă izolată de lume) ar putea fi îndeajuns de isteţ pentru a se descurca în multe situaţii dificile; el însă nu ar

Inventa nici limbajul, nici arta argumentării. După cum se ştie, discutăm adesea cu noi înşine; ne-am obişnuit însă să facem acest lucru numai pentru că am învăţat să discutăm cu alţii şi fiindcă în felul acesta ne-am putut da seama că ceea ce contează este raţionamentul, şi nu persoana care raţionează. (Această din urmă consideraţie nu poate, fireşte, să aplece cântarul într-o parte când ne argumentăm ceva nouă înşine.) Putem spune, aşadar, că raţiunea noastră, întocmai ca şi limbajul, le datorăm relaţiilor cu alţii.

Faptul că atitudinea raţionalistă ia în considerare argumentele şi nu persoana celui ce argumenetează este de foarte mare importanţă. El ne conduce la concepţia că trebuie să recunoaştem în fiecare om cu care comunicăm o sursă potenţială de argumente şi de informaţie rezonabilă; şi statorniceşte, astfel, ceea ce am putea numi „unitatea raţională a omenirii".

Analiza „raţiunii" făcută de noi s-ar putea spune că seamănă întrucâtva cu cea a lui Hegel şi a hegelienilor, care consideră raţiunea drept un produs social, ba chiar drept un fel de departament al sufletului sau spiritului societăţii (de exemplu, al naţiunii sau al clasei) şi care, sub influenţa lui Burke, subliniază cât suntem de îndatoraţi moştenirii noastre sociale şi că depindem aproape total de aceasta. O oarecare asemănare există, într-adevăr. Dar există şi foarte mari deosebiri. Hegel şi hegelienii sunt colectivişti. Ei susţin că, întrucât datorăm raţiunea noastră „societăţii" – sau unei anumite societăţi, cum este o naţiune –, „societatea" este totul, iar individul nimic; sau că valoarea individului, atâta câtă e, derivă de la colectivitate, care este purtătorul real al tuturor valorilor. Dimpotrivă, poziţia expusă aici nu ia ca premisă existenţa unor colectivităţi; când spun, de exemplu, că datorăm raţiunea noastră „societăţii", am totdeauna în vedere că o datorăm anumitor indivizi concreţi – de şi s-ar putea să fie vorba de un număr considerabil de indivizi anonimi – şi comerţului nostru intelectual cu ei. Vorbind, aşadar, de o teorie „socială" a raţiunii (sau a metodei ştiinţifice), vreau să spun, mai precis, că teoria are un caracter *inter-personnt* şi nicidecum că are un caracter colectivist. Neîndoielnic că datorăm mult tradiţiei şi că tradiţia este foarte importantă, dar termenul „tradiţie" se cere şi el analizat în relaţii personale concrete2. Iar dacă facem aşa, ne putem debarasa de acea atitudine care priveşte orice tradiţie ca pe ceva sacrosanct sau valoros în sine, înlocuind-o printr-o atitudine ce consideră tradiţiile ca fiind, după caz, valoroase sau dăunătoareo, în

funcţie de influenţa ce o exercită asupra indivizilor. Putem înţelege astfel că fiecare dintre noi (prin exemplu şi prin critică) poate să contribuie la dezvoltarea sau la suprimarea unor atare tradiţii.

Poziţia adoptată aici diferă foarte mult de viziunea populară, originar platoniciană asupra raţiunii ca un fel de „facultate" care la diferiţi oameni poate fi prezentă şi dezvoltată în grade foarte diferite. Înzestrarea intelectuală poate, într-adevăr, să difere astfel de la un om la altul şi poate contribui ca individul mai înzestrat să fie un om mai rezonabil; dar lucrurile nu se petrec cu necesitate aşa. Se întâmplă şi ca un om dotat din punct de vedere intelectual să fie foarte nerezonabil, şi aceasta pentru că rămâne ataşat anumitor prejudecăţi şi nu aşteaptă să audă nimic valoros de la alţii. Potrivii punctului nostru de vedere însă, nu numai că datorăm altora raţiunea noastră, dar niciodată nu-i putem depăşi în raţionalitate pe alţii într-un mod care să statueze o pretenţie de autoritate; autoritarismul şi raţionalismul în sensul pe care-l dăm aici acestui cuvânt sunt de neîmpăcat, deoarece discuţia, care include critica, şi arta de a lua aminte la critică formează baza raţionalităţii. Raţionalismul în sensul nostru este deci diametral opus tuturor acelor visuri platonice moderne despre nişte minunate lumi noi în care dezvoltarea raţiunii ar urma să fie controlată sau „planificată" de o raţiune superioară. Asemeni ştiinţei, raţiunea se dezvoltă pe calea criticii reciproce: singura cale posibilă de „planificare" a dezvoltării ei constă în edificarea de instituţii capabile să salvgardeze libertatea acestei critici, adică libertatea gândirii. Se poate observa că Platon. cu tot caracterul autoritar al teoriei sale, care preconizează un control strict al „paznicilor" asupra dezvoltării raţiunii umane (după cum am arătat mai ales în capitolul 8), plăteşte un tribut, *prin modul său de a scrie,* teoriei noastre interpersonale despre raţiune; căci majoritatea dialogurilor sale mai timpurii descriu discuţii purtate într-un spirit foarte rezonabil.

Modul în care eu folosesc termenul „raţionalism" ar câştiga, pesemne, în claritate dacă distingem între un

raţionalism veritabil şi unul fals (pe care-l putem numi şi „pseudoraţionalism”). Ceea ce voi numi „raţionalism veritabil” este raţionalismul lui Socrate. Este conştiinţa propriilor limite, modestia intelectuală a celor care ştiu cât de des li se întâmplă să greşească şi cât de mult depind de alţii chiar şi pentru faptul de a şti acest lucru. Este mentalitatea celui ce a ajuns să-şi dea seama că nu trebuie să aşteptăm prea mult de la

raţiune; că o discuţie duce numai rareori la soluţionarea definitivă a unei probleme, deşi este singurul mijloc de a învăţa – nu să vedem clar, ci să vedem mai clar ca înainte.

Iar ceea ce voi numi „pseudoraţionalism”, este intuiţionismul intelectual al lui Platon. Este credinţa lipsită de modestie în superioritatea propriei înzestrări intelectuale, pretenţia de a fi un iniţiat, de a şti cu certitudine şi cu autoritate. Conform doctrinei. lui Platon, de opinie – chiar de „opinia adevărată”, după cum putem citi în *Timaiosă* – „au parte toţi oamenii; pe când de raţiune” (sau „intuiţie intelectuală”) „au parte numai zeii şi foarte puţini oameni”. Acest intelectualism autoritar, această credinţă că dispui de un instrument de descoperire infailibil sau de o metodă infailibilă, această nedis-tingere a puterilor intelectuale ale omului de îndatorarea sa faţă de alţii pentru tot ce poate să ştie sau să înţeleagă, acest pseudoraţionalism este adesea numit „raţionalism”, dar este diametral opus faţă de ceea ce noi numim astfel.

Analiza pe care am făcut-o aici atitudinii raţionaliste este, fără îndoială, foarte incompletă şi – sunt gata să admit – întrucâtva vagă; dar este suficientă pentru ceea ce urmărim. Într-un mod similar, voi descrie acum iraţionalismul, indicând totodată cum poate încerca un iraţionalist să-l apere.

Atitudinea iraţionalistă poate fi expusă după cum urmează. Deşi, probabil, va recunoaşte raţiunea şi discuţia ştiinţifică drept instrumente destul de eficace pentru cine

se mulţumeşte să cunoască suprafaţa lucrurilor sau drept mijloace în slujba unui scop iraţional, iraţionalistul va ţine să sublinieze că „natura umană" nu este în fondul ei raţională. Omul, susţine el, este mai mult decât un animal raţional, şi totodată este mai puţin. Pentru a ne da seama că este mai puţin, e suficient să ne gândim cât de mic este numărul oamenilor capabili de argumentare raţională; iată de ce, potrivit iraţionalistului, majoritatea oamenilor trebuie abordaţi apelând mai curând la emoţiile şi pasiunile lor decât la raţiune. Dar omul e totodată mai mult decât un simplu animal raţional, deoarece tot ce contează cu adevărat în viaţa sa se plasează dincolo de raţiune. Chiar şi puţinii oameni de ştiinţă care iau în serios raţiunea şi ştiinţa sunt ataşaţi atitudinii lor raţionaliste doar pentru că ţin efectiv la ea. Astfel, până şi în aceste cazuri rare, structura emoţională a omului, şi nu raţiunea sa, este cea care îi determină atitudinea. Mai mult decât atât; nu raţionamentul, ci intuiţia sa, pătrunderea sa mistică în natura lucru

rilor sunt cele ce caracterizează un mare savant. Aşadar, raţionalismul nu poate să ofere o interpretare adecvată nici măcar a activităţii aparent raţionale a omului de ştiinţă. Cum însă domeniul ştiinţific este excepţional de favorabil unei interpretări raţionaliste, trebuie să ne aşteptăm la un eşec şi mai flagrant al raţionalismului atunci când încearcă să dea seama de alte sfere ale activităţii umane. Iar această aşteptare, îşi continuă iraţionalistul argumentarea, se dovedeşte pe deplin întemeiată. Lăsând deoparte aspectele inferioare ale naturii umane, putem să ne adresăm unuia din cele mai elevate, faptului că omul poate fi creator. Minoritatea creatoare a omenirii este cea care contează cu adevărat: oamenii care creează opere de artă sau de gândire, întemeietorii de religii şi marii oameni de stat. Aceşti indivizi de excepţie, puţini la număr, ne îngăduie să întrezărim adevărata măreţie a omului. Dar aceşti fruntaşi

ai omenirii, deşi ştiu să se folosească de raţiune pentru scopurile lor, nu sunt niciodată oameni ai raţiunii. Rădăcinile lor coboară mai adânc – în abisul instinctelor şi impulsurilor lor şi ale societăţii din care fac parte. Creativitatea este o facultate cu totul iraţională, mistică…

II

Disputa dintre raţionalism şi iraţionalism datează demult. Cu toate că filosofia greacă a debutat, în mod neîndoielnic, ca o întreprindere raţionalistă, au existat filoane de misticism chiar de la primele ei începuturi. În aceste elemente mistice îşi află expresie (după cum am indicat aluziv în capitolul 10), în cadrul unei gândiri funciarmente raţionale4, nostalgia după pierduta unitate şi pierdutul refugiu oferite odinioară de „tribalism. Un conflict făţiş între raţionalism şi iraţionalism a izbucnit pentru prima dată în Evul Mediu, sub forma opoziţiei dintre scolastică şi misticism. (Nu e, pesemne, lipsit de interes faptul că raţionalismul a înflorit în fostele provincii romane, pe când printre mistici s-au situat la locuri de frunte oameni din ţări „barbare”.) în secolele al XVII-lea, al XVIII-lea şi al XIX-lea, când curentul raţionalismului, intelectualismului şi „materialismului” era în creştere, iraţionaliştii s-au văzut nevoiţi să-i acorde oarecare atenţie, să polemizeze cu el; prin evidenţierea limitelor lui şi prin denunţarea pretenţiilor excesive şi a pericolelor pseudoraţionalismului (pe care nu-l deosebeau de

raţionalismul în sensul nostru), unii din aceşti critici, îndeosebi Burke, au binemeritat gratitudinea tuturor adevăraţilor raţionalişti. Acum însă curentul se schimbase şi ajunseseră la modă „aluzii… şi alegorii profund semnificative” (după cum se exprimă Kant). Un iraţionalism oracular instaurase (îndeosebi prin Bergson şi prin majoritatea filosofilor şi intelectualilor germani) obiceiul de a ignora sau, în cel mai bun caz, a deplora existenţa unei făpturi atât de inferioare cum este raţionalistul. În optica lor, raţionaliştii – sau „materialiştii”,

cum se exprimă ei adesea – şi în special omul de ştiinţă raţionalist, sunt săraci cu duhul, absorbiţi în activităţi lipsite de suflet şi în mare măsură mecanice5, total inconştienţi de problemele mai adânci ale destinului uman şi ale filosofiei acestuia. Iar replica raţionaliştilor constă de obicei în repudierea iraţionalismului, socotit a fi curată absurditate. Niciodată în trecut ruptura n-a fost atât de totală. Iar ruptura în relaţiile diplomatice dintre filosofi şi-a vădit semnificaţia atunci când a fost urmată de o ruptură în relaţiile diplomatice dintre state.

În această dispută eu sunt cu totul de partea raţionalismului. Chiar şi atunci când simt că raţionalismul a mers prea departe, simpatiile mele sunt totuşi de partea lui, deoarece consider că un exces în această direcţie (câtă vreme excludem aroganţa intelectuală a pseudoraţionalismului lui Platon) este într-adevăr inofensiv în comparaţie cu un exces în direcţia opusă. După opinia mea, singurul mod în care este probabil ca raţionalismul excesiv să se dovedească dăunător este că riscă să submineze propria sa poziţie şi astfel să favorizeze o reacţie iraţionalistă. Numai această primejdie mă determină să examinez mai îndeaproape pretenţiile raţionalismului excesiv şi să susţin un raţionalism modest şi autocritic, care-şi recunoaşte anumite limitări. Drept urmare, voi distinge în cele ce urmează între două poziţii raţionaliste, pe care le voi numi, respectiv, „raţionalism critic” şi „raţionalism necritic” sau „raţionalism complet” (în original, *„comprehensive raţionalism”* – n. t.). (Această distincţie este independentă de cea făcută mai înainte între „adevăratul” şi „falsul” raţionalism, deşi un raţionalism „veritabil” în sensul vizat de mine n-are cum să fie altfel decât critic.)

Raţionalismul necritic sau complet poate fi descris drept atitudinea persoanei care spune „Nu sunt dispus să accept nimic ce nu poate fi susţinut prin raţionament sau experienţă”. Putem exprima acest lucru şi sub forma principiului că orice supoziţie care nu poate

fi susţinută prin raţionament sau prin experienţă se cere a fi înlăturată6. Or. este uşor de observat că acest principiu al raţionalismului necritic este inconsistent; pentru că, neputând, la rândul său. să fie susţinut prin raţionament sau prin experienţă, ar urma că el însuşi se cere înlăturat. (Principiul este analog paradoxului mincinosului7, adică unei propoziţii ce asertează propria sa falsitate.) Raţionalismul necritic este deci de nesusţinut din punct de vedere logic; şi cum lucrul acesta poate fi dovedit pe o cale pur logică, înseamnă că raţionalismul necritic poate fi înfrânt folosind arma aleasă de el însuşi – raţionamentul.

Această critică poate fi generalizată. Dat fiind că orice raţionament porneşte de la anumite premise, este evident imposibil să se pretindă ca toate premisele să fie întemeiate prin raţionament. Cerinţa, formulată de mulţi filosofi, de a se porni fără nicio presupoziţie şi de a nu se accepta nimic fără* o „raţiune suficientă”, ba chiar şi cerinţa mai slabă de a se porni cu un bagaj foarte mic de supoziţii („categorii”) sunt ambele. În această formă, inconsistente. Pentru că ele însele se bazează pe supoziţia cu adevărat colosală că pornind fără nicio supoziţie sau cu numai câteva supoziţii, s-ar putea obţine totuşi rezultate valoroase. (De fapt, acest principiu de evitare a oricărei presupoziţii nu este, după cum şi-ar putea închipui unii, un îndemn la desăvârşire. ci o formă a paradoxului mincinosului8.)

Toate acestea sunt, ce-i drept, consideraţii oarecum abstracte, dar ele pot fi reformulate într-o manieră mai puţin formală în legătură cu problema raţionalismului. Pentru atitudinea raţionalistă este caracteristică importanţa pe care o acordă raţionamentului şi experienţei. Numai că nici raţionamentul, nici experienţa nu sunt suficiente pentru statornicirea atitudinii raţionaliste: pentru că ele contează doar în ochii celor care sunt dispuşi să ţină cont de raţionament şi de experienţă şi care deci au adoptat deja această atitudine. Aşadar, pentru

ca raţionamentul şi experienţa să fie eficace, trebuie mai întâi adoptată o atitudine raţionalistă, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi întemeiată pe raţionament sau pe experienţă. (Această remarcă este cu totul independentă de

— Textul original *(Never assume anything about „sufficient reason”)* conţine, pesemne, o eroare de tipar; după sens pare clar că în locul cuvântului *about* trebuia să figureze cuvântul *without. (N.* f.)

problema existenţei sau inexistenţei unor argumente raţionale convingătoare care să favorizeze adoptarea atitudinii raţionaliste.) De aici ni se impune concluzia că niciun argument raţional nu va avea vreun efect raţional asupra unui om care refuză să adopte o atitudine raţională. Un raţionalism complet este, deci, de nesusţinut.

Aceasta înseamnă însă că oricine adoptă atitudinea raţionalistă o face pentru că, în mod conştient sau inconştient, a adoptat o propunere, decizie, convingere sau conduită; adoptare ce poate fi calificată drept „iraţională”. Această adoptare, fie că este provizorie sau duce la o obişnuinţă durabilă, poate fi descrisă drept o *credinţă* iraţională *în raţiune*. În mod necesar deci raţionalismul e departe de a fi complet sau autonom. Lucrul acesta a fost deseori pierdut din vedere de raţionalişti, care din acest motiv se puneau în situaţia de a fi bătuţi peropriul lor teren şi cu propria lor armă ori de câte ori un iraţionalist îşi lua osteneala de a o îndrepta împotriva lor. Şi într-adevăr, unii din duşmanii raţionalismului au sesizat faptul că poţi oricând refuza să accepţi argumentele – fie pe toate, fie argumentele de un anumit fel; şi că o asemenea atitudine poate fi menţinută fără a deveni logic inconsistentă. Aceasta i-a făcut să-şi dea seama că atitudinea raţionalistului necritic, care crede în autonomia raţionalismului şi în posibilitatea întemeierii lui prin raţionament, este în mod necesar greşită. Iraţionalismul este superior din punct de vedere logic raţionalismului

necritic.

Atunci de ce să nu îmbrăţişăm iraţionalismul? în fapt, mulţi din cei ce au debutat ca raţionalişti, fiind mai apoi deziluzionaţi de descoperirea că un raţionalism dus prea departe se autosub-minează, au ajuns practic să capituleze în faţa iraţionalismului. (Dacă nu mă înşel cu totul, acest lucru s-a petrecut cu Whitehead9.) o atât de radicală schimbare de atitudine este însă cu totul nepotrivită. Cu toate că un raţionalism necritic şi complet este de nesusţinut din punct de vedere logic, şi cu toate că un iraţionalism complet poate fi o atitudine logic coerentă, acesta nu este un motiv pentru adoptarea acestuia din urmă. Pentru că există şi alte atitudini logic coerente, în particular cea a raţionalismului critic, care recunoaşte faptul că atitudinea raţionalistă fundamentală rezultă dintr-un act (cel puţin provizoriu) de credinţă – din credinţa în raţiune. Avem, deci, de ales. Putem alege o formă a iraţionalismului, chiar o formă radicală sau completă. Dar suntem

de asemenea liberi să alegem o formă critică de raţionalism, una care admite cu francheţe că-şi are originea într-o decizie iraţională (şi care, sub acest aspect, recunoaşte o anumită prioritate a iraţionalismului).

III

Alegerea pe care o avem de făcut nu este numai de natură intelectuală sau o simplă chestiune de gust. Ci este o decizie morală10 (în sensul explicat în capitolul 5). Căci după cum vom adopta o formă mai mult sau mai puţin radicală de iraţionalism sau, dimpotrivă, acea concesie minimală faţă de iraţionalism pe care am numit-o „raţionalism critic”, întreaga noastră atitudine faţă de alţi oameni şi faţă de problemele vieţii sociale va fi afectată profund. Am spus deja că raţionalismul este strâns legat de credinţa în unitatea omenirii. Iraţionalismul, care nu este ţinut să respecte niciun fel de reguli de consecvenţă, se poate combina cu orice fel de credinţă, inclusiv cu credinţa

în fraternitatea oamenilor: dar faptul că el se poate combina uşor cu o credinţă foarte diferită, şi îndeosebi faptul că poate fi lesne folosit în sprijinul credinţei romantice că există un corp de aleşi, că oamenii se împart în conducători şi conduşi, în stăpâni de la natură şi sclavi de la natură, arată clar că în alegerea între iraţionalism şi raţionalismul critic este implicată o decizie morală.

După cum am văzut mai înainte (în capitolul 5) şi acum din nou în analiza pe care am consacrat-o versiunii necritice a raţionalismului, argumentele nu pot *să determine* o decizie morală atât de fundamentală. Aceasta nu înseamnă însă că alegerea noastră nu poate fi *ajutată* prin niciun fel de raţionament. Dimpotrivă, ori de câte ori ne confruntăm cu o decizie morală de un gen mai abstract, este de cel mai mare ajutor să analizăm cu grijă ce consecinţe este probabil să rezulte din alternativele între care avem de ales. Pentru că numai dacă vom fi în stare să vizualizăm într-un mod concret şi practic aceste consecinţe, vom şti cu adevărat în ce constă decizia noastră; altminteri, vom decide orbeşte. Spre a ilustra această idee, aş cita un pasaj din *Sfânta Ioana* de Bernard Shaw. Cel care vorbeşte este Capelanul; el a cerut cu îndârjire moartea Ioanei, dar când o vede pe osândită pe rug, inima i se moaie: „N-am vrut să fac niciun rău. Nu ştiam cum o să fie… Nu mi-am dat seama ce fac… Dacă

mi-aş fi dat seama, aş fi smuls-o din mâinile lor. Nu ştii. N-ai văzut: e atât de uşor să vorbeşti atunci când nu ştii. Îţi iei singur minţile cu ajutorul cuvintelor… însă când ajungi să înţelegi; când îţi dai seama ce-ai făcut; când ţi se întunecă privirea, când simţi cum te sufoci, cum ţi se rupe inima, atunci – atunci –, o Doamne, depărtează de mine această privelişte!”. În piesa lui Shaw erau. fireşte, şi alte personaje, care ştiau exact ce făceau şi totuşi au decis să facă aşa: şi care nu au regretat după aceea. Unor oameni le repugnă privelişte a semenilor arşi pe rug, altora nu. Lucrul acesta (pe care mulţi optimişti victorieni l-au

neglijat) este important, pentru că arată că o analiză raţională a consecinţelor unei decizii nu face ca decizia să fie raţională: consecinţele nu determină decizia noastră; *noi* suntem întotdeauna cei care decidem. Dar de analiza consecinţelor concrete şi de reprezentarea clară a acestora în ceea ce numim „imaginaţia" noastră ţine deosebirea dintre o decizie oarbă şi una luată cu ochii deschişi: şi cum de imaginaţie nu facem uz decât în foarte mică măsură11, nu-i de mirare că prea adesea decidem orbeşte. Aceasta se întâmplă mai cu seamă dacă suntem contaminaţi de o filosofie oraculară, unul din cele mai puternice mijloace de a ne pierde minţile cu ajutorul cuvintelor, ca să folosesc expresia lui Shaw.

Analiza raţională şi imaginativă a consecinţelor unei teorii morale prezintă o anumită analogie cu metoda ştiinţifică. Într-adevăr, nici în ştiinţă o teorie abstractă nu este acceptată pentru că e prin ea însăşi convingătoare; ci decidem să o acceptăm sau să o respingem după ce investigăm acele consecinţe concrete şi practice ale ei care pot fi testate mai direct prin experiment. Dar există şi o deosebire fundamentală. În cazul unei teorii ştiinţifice decizia noastră depinde de rezultatele unor experimente. Dacă acestea confirmă teoria, putem s-o acceptăm până la găsirea uneia mai bune. Iar dacă o contrazic, o vom respinge. Pe când în cazul unei teorii morale putem confrunta consecinţele numai cu conştiinţa noastră, în timp ce verdictul experimentelor nu depinde de noi, verdictul conştiinţei noastre depinde.

Sper că am izbutit să clarific în ce sens analiza consecinţelor poate să influenţeze decizia noastră fără să o determine. Iar în prezentarea consecinţelor celor două alternative între care trebuie să alegem – raţionalismul şi iraţionalismul – ţin să-l previn pe cititor că voi fi părtinitor. Până acum, în prezentarea celor două alternative

ale deciziei morale ce ne stă în faţă – şi care este, în multe privinţe, cea mai fundamentală decizie din domeniul etic – am încercat să fiu nepărtinitor, deşi nu mi-am ascuns

simpatiile. Acum urmează însă să prezint acele consideraţii privind consecinţele celor două alternative, care mi se par cele mai edificatoare şi care m-au influenţat pe mine însumi să resping iraţionalismul şi să accept credinţa în raţiune.

Să examinăm întâi consecinţele iraţionalismului. Iraţionalistul susţine că nu raţiunea, ci emoţiile şi pasiunile constituie principalele resorturi ale acţiunii umane. La obiecţia raţionalistului că, deşi e posibil să fie aşa, noi trebuie să facem ceea ce ne stă în putinţă ca să îndreptăm lucrurile şi trebuie să acordăm raţiunii un rol cât se poate mai mare, iraţionalistul va replica (presupunând că acceptă să discute) că această atitudine este total nerealistă. pentru că ea nu ţine seama de slăbiciunea „naturii umane", de precara înzestrare intelectuală a majorităţii oamenilor şi de evidenta lor dependenţă faţă de emoţii şi pasiuni.

Eu sunt ferm convins că această supralicitare iraţionalistă a emoţiilor şi pasiunilor duce în final la ceea ce nu pot să calific altfel decât ca nelegiuire. Unul din motivele pentru care împărtăşesc o astfel de opinie este că această atitudine, care este în cel mai bun caz una de resemnare în faţa naturii iraţionale a făpturilor umane, iar în cel mai rău. una de dispreţ faţă de raţiunea umană, naşte inevitabil apelul la violenţă şi la forţa brută ca la arbitrul ultim în orice dispută. Căci dacă se iscă o dispută, ar însemna, conform atitudinii iraţionaliste, că acele emoţii şi pasiuni mai constructive care în principiu ar fi putut ajuta la depăşirea ei – stima, iubirea, devotamentul faţă de o cauză comună etc. – s-au dovedit incapabile să rezolve problema. Iar dacă este aşa, atunci ce altceva îi mai rămâne iraţionalistului decât să apeleze la alte emoţii şi pasiuni, mai puţin constructive, cum sunt teama, ura, individia şi. În cele din urmă. violenţa? Această tendinţă este potenţată extrem de mult de o altă atitudine, probabil şi mai importantă, care după opinia mea este de asemenea inerentă iraţionalismului, şi anume sublinierea inegalităţii dintre oameni.

Nu se poate nega, firește, că, la fel ca și celelalte lucruri din lumea noastră, indivizii umani sunt sub foarte multe aspecte foarte inegali. Și nu încape îndoială că această inegalitate este de mare importanță, iar în multe privințe este chiar extrem de dezirabilă.12

(Teama că dezvoltarea producției de masă și colectivizarea s-ar putea repercuta asupra oamenilor, distrugând inegalitatea sau individualitatea lor, este unul din coșmarurile13 epocii noastre.) Toate acestea însă nu contează când se pune problema dacă trebuie sau nu să decidem să-i tratăm pe oameni, mai cu seamă în chestiunile politice, ca fiind egali, sau cât mai egali cu putință; altfel spus, ca având drepturi egale, ca și pretenții egale la un tratament egal. După cum nu contează nici când se pune problema edificării unor instituții politice corespunzătoare. „Egalitatea în fața legii" *nu este un fapt, ci o revendicare politică14 bazată pe o decizie morală;* și este cu totul independentă de teoria (probabil falsă) că „toți oamenii se nasc egali". Nu vreau nicidecum să susțin că adoptarea acestei atitudini umanitare de imparțialitate ar fi o consecință directă a unei decizii în favoarea raționalismului. Dar tendința spre imparțialitate este strâns înrudită cu raționalismul și cu greu ar putea fi exclusă din crezul raționalist. Repet: nu vreau nicidecum să spun că un iraționalist n-ar putea, rămânând consecvent poziției sale, să adopte o atitudine egalitară sau imparțială; și chiar dacă n-ar putea-o face păstrându-și consecvența, nimic nu-l obligă să fie consecvent. În schimb vreau să subliniez că pentru atitudinea iraționalistă este greu să evite însoțirea cu o atitudine opusă egalitarismului. Aceasta se întâmplă din pricina accentului pe care ea îl pune pe emoții și pasiuni; pentru că nu putem avea aceleași emoții față de toată lumea. Emoțional, oricare din noi îi împarte pe oameni în cei ce-i sunt și cei ce nu-i sunt apropiați. împărțirea oamenilor în prieteni și dușmani este o foarte evidentă împărțire emoțională; ea este

recunoscută până şi în îndemnul creştin „Iubeşte-ţi duşmanii!” Nici cei mai buni creştini, care se conformează realmente acestui îndemn (iar ei nu sunt mulţi, după cum ne-o arată atitudinea bunului creştin mediu faţă de „materialişti” şi de „atei”), nici măcar ei nu pot să simtă o iubire egală pentru toţi oamenii. Adevărul e că nu putem iubi „în abstract”; nu-i putem iubi decât pe cei pe care-i cunoaştem. Din acest motiv, apelul chiar şi la cele mai bune emoţii ale noastre, la iubire şi compasiune, tinde prin firea lucrurilor să-i împartă pe oameni în categorii diferite. O atare împărţire va rezulta cu atât mai mult din apelul la emoţii şi pasiuni mai puţin nobile. Reacţia noastră „naturală” va fi să-i împărţim pe oameni în prieteni şi duşmani; în cei ce aparţin tribului nostru, comunităţii noastre emoţionale, şi

cei aflaţi în afara lor; în credincioşi şi necredincioşi; în compatrioţi şi străini; în tovarăşi de clasă şi duşmani de clasă; şi în conducători şi conduşi.

Am menţionat ceva mai înainte că teoria după care ideile şi opiniile noastre depind de situaţia noastră de clasă sau de interesele noastre naţionale duce inevitabil la iraţionalism. Acum vreau să subliniez faptul că şi reciproca e adevărată. Abandonarea atitudinii raţionaliste, a respectului pentru raţiune, pentru argumente şi pentru punctul de vedere al celuilalt, supralicitarea straturilor „mai profunde” ale naturii umane, toate acestea nu pot să nu conducă la viziunea conform căreia gândirea nu ar fi altceva decât o manifestare oarecum superficială a unor conţinuturi ce sălăşluiesc în aceste abisuri iraţionale. Ea produce, cred, aproape totdeauna, în mod inevitabil, o atitudine preocupată de persoana gânditorului şi nu de gândirea sa. Produce credinţa că „gândim cu sângele nostru” sau „cu zestrea noastră naţională” sau „cu clasa noastră”. Această viziune poate fi prezentată într-o formă materialistă sau într-o manieră elevat spirituală; ideea că „gândim cu rasa noastră” poate fi eventual înlocuită cu ideea unor suflete alese sau inspirate, care „gândesc prin

graţia divină”. Am temeiuri morale să nu mă las impresionat de astfel de diferenţe: pentru că asemănarea decisivă dintre toate aceste viziuni intelectual arogante constă în faptul că nu judecă ideile aşa cum sunt acestea în sine. Abandonând, astfel, raţiunea, ele scindează omenirea în prieteni şi duşmani: într-o minoritate ce prin raţiune se înrudeşte cu zeii, şi majoritatea, care nu are acest privilegiu (după cum spune Platon); într-o minoritate ce ne este apropiată şi majoritatea formată din toţi ceilalţi; în cei ce vorbesc limba intraductibilă a propriilor noastre emoţii şi pasiuni şi cei ce vorbesc o limbă diferită de a noastră. O dată făcut acest lucru, egalitarismul politic devine practic imposibil.

Or, eu aş numi nelegiuită tocmai adoptarea unei atitudini antiegalitare în viaţa politică, adică în sfera problemelor privitoare la puterea omului asupra omului. Pentru că ea oferă o justificare a atitudinii conform căreia diferitele categorii de oameni au drepturi diferite, stăpânul are dreptul de a-l înrobi pe sclav, iar unii oameni au dreptul de a-i folosi pe alţii ca pe nişte unelte. În cele din urmă ea va fi folosită, cum se întâmplă la Platon15, pentru justificarea omorului.

Nu trec cu vederea faptul că există iraţionalişti animaţi de dragoste pentru omenire şi că nu toate formele de iraţionalism sunt

generatoare de nelegiuiri. Sunt însă de părere că acela care predică ideea că nu raţiunea, ci iubirea trebuie să domnească deschide calea pentru cei care guvernează prin ură. (Socrate a intuit, cred, ceva din acest adevăr atunci când a sugerat16 că neîncrederea şi ura faţă de argumente sunt înrudite cu neîncrederea şi ura faţă de om.) Cei ce nu sesizează din capul locului această legătură, care cred într-o domnie directă a iubirii emoţionale ar trebui să ia aminte la faptul că, de bună seamă, iubirea ca atare nu promovează imparţialitatea. Şi nici nu e în stare să pună capăt conflictelor. Faptul că iubirea nu este

capabilă prin ea însăşi să aplaneze un conflict poate fi dovedit prin analiza unei situaţii ipotetice inofensive, ce poate fi socotită reprezentativă şi pentru situaţii mai grave. Lui Tom îi place să meargă la teatru, iar lui Dick îi place să danseze. Tom, pentru că ţine la Dick, insistă să meargă să danseze, în timp ce Dick, de dragul lui Tom, doreşte ca ei să se ducă la teatru. Acest conflict nu poate fi aplanat prin iubire; ba chiar, cu cât e iubirea mai mare, cu atât va fi mai aprig conflictul. Nu există decât două soluţii: una este folosirea emoţiilor şi în cele din urmă a violenţei, iar cealaltă folosirea raţiunii, a imparţialităţii, a compromisului rezonabil. Toate acestea nu sunt menite să arate că pentru mine nu contează deosebirea dintre iubire şi ură sau că după opinia mea viaţa ar merita să fie trăită în lipsa iubirii. (Sunt, de altfel, gata să admit că ideea creştină de iubire nu trebuie înţeleasă doar în sens emoţional.) Ţin să relev însă că nicio emoţie, nici măcar iubirea, nu poate înlocui domnia unor instituţii controlate de raţiune.

Acesta, firește, nu este singurul argument împotriva ideii că iubirea ar trebui să cârmuiască. A iubi pe cineva înseamnă a dori să-l faci fericit. (Aceasta este, în treacăt fie spus, definiţia iubirii a lui Toma d'Aquino.) Dar dintre toate idealurile politice, cel de a-i face pe oameni fericiţi este probabil cel mai periculos. El duce invariabil la încercarea de a impune altora scara noastră de valori „superioare", spre a-i face să înţeleagă ce ni se pare nouă a fi de cea mai mare importanţă pentru fericirea lor; spre a le mântui, aşa-zicând, sufletele. El duce la utopism şi la romantism. Cu toţii simţim ca pe o certitudine că oricine ar fi fericit în frumoasa şi perfecta comunitate a visurilor noastre. Şi neîndoielnic că ar fi raiul pe pământ dacă am putea toţi să ne iubim între noi. Dar, cum spuneam mai înainte (în capitolul 9), încercarea de a realiza raiul pe pământ creează în mod invariabil iadul. Ea duce la intoleranţă. Duce la

războaie religioase şi la mântuirea sufletelor prin

inchiziţie. Şi se bazează, cred, pe o totală neînţelegere a îndatoririlor noastre morale. Este de datoria noastră să-i ajutăm pe cei ce au nevoie de „ajutorul nostru; nu poate fi însă de datoria noastră să-i facem pe alţii fericiţi, deoarece aceasta nu depinde de noi şi ar înseamnă cel mai adesea un amestec în viaţa intimă a celor faţă de care avem asemenea intenţii binevoitoare. Preconizarea, în domeniul politic, a metodelor graduale (ca opuse celor utopice) corespunde deciziei de a considera lupta împotriva suferinţei drept o datorie, pe când dreptul de a se preocupa de fericirea altora trebuie considerat un privilegiu limitat la cercul festrâns al prietenilor lor. Când e vorba de prietenii noştri, se prea poate să avem un anumit drept de a încerca să impunem scara noastră de valori – de exemplu, preferinţele noastre în domeniul muzicii. (Am putea chiar simţi că este de datoria noastră să le deschidem o lume de valori care, după convingerea noastră, ar putea contribui mult la fericirea lor.) Acest drept al nostru există numai dacă, şi numai pentru că, cei în cauză au posibilitatea de a se descotorosi de noi; numai pentru că prieteniile pot fi rupte. Recurgerea la mijloace politice pentru a impune altora scara noastră de valori este însă un lucru foarte diferit. Durerea, suferinţa, injustiţia, respectiv împiedicarea acestora, formează problemele eterne ale moralei publice, „agenda" politicii publice (cum ar fi spus Bentham). Valorile „superioare" trebuie considerate în foarte mare măsură drept „non-agenda" şi ca atare lăsate în sfera lui *laissez-faire*. Încât am putea spune: ajută-i pe duşmanii tăi; întinde mâna celor aflaţi la ananghie, chiar dacă ei te urăsc; dar iubeşte-i numai pe prieteni.

Aceasta e doar o parte a argumentelor împotriva iraţionalismului şi împotriva consecinţelor ce mă îndeamnă să adopt atitudinea opusă, adică un raţionalism critic. Această din urmă atitudine, cu accentul pe care-l pune pe raţionament şi experienţă, cu deviza sa „S-ar putea ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate, iar prin efort comun am putea ajunge mai aproape de adevăr" este, după cum am

menţionat mai înainte, strâns înrudită cu atitudinea ştiinţifică. Ea se îngemănează cu ideea că oricui i se poate întâmpla să comită greşeli, care pot fi descoperite fie de el însuşi, fie de alţii, sau de el însuşi ajutat de criticile altora. Ea sugerează, deci, ideea că nimeni nu trebuie să fie propriul său judecător, ca şi ideea nepărtinirii. (Aceasta este strâns legată de ideea „obiectivităţii ştiinţifice" aşa

cum a fost analizată în capitolul precedent.) încrederea sa în raţiune nu este numai încredere în propria noastră raţiune, ci şi – ba chiar mai ales – în cea a altora. Astfel, un raţionalist, chiar dacă se crede superior altora din punct de vedere intelectual, va respinge orice pretenţie de autoritate[17], fiind conştient că, dacă inteligenţa sa este superioară celei a altora (chestiune în care e greu ca el să arbitreze), ea este astfel numai în măsura în care el are capacitatea de a învăţa din critică, precum şi din greşelile proprii şi din ale altora, şi că poţi învăţa în acest sens numai dacă iei în serios pe alţii şi argumentele lor. Raţionalismul este legat deci de ideea că semenul nostru are dreptul de a fi ascultat şi de a-şi apăra argumentele. El implică, astfel, recunoaşterea pretenţiei la toleranţă, cel puţin[18] a tuturor celor ce nu sunt ei înşişi intoleranţi. N-ajungi să omori un om dacă adopţi atitudinea de a asculta mai întâi argumentele sale. (Kant a avut dreptate să întemeieze „Regula de aur" pe ideea de raţiune. Desigur, este imposibil de dovedit îndreptăţirea oricărui principiu etic şi chiar de argumentat în favoarea lui exact Pân felul în care argumentăm în sprijinul unui enunţ ştiinţific. Etica nu este o ştiinţă. Dar cu toate că nu există o „bază ştiinţifică raţională" pentru etică, există în schimb o bază etică a ştiinţei şi a raţionalismului.) Ideea de nepărtinire duce de asemenea la cea de responsabilitate: trebuie nu numai să ne plecăm urechea la argumente, ci avem şi datoria de a răspunde, de a da socoteală când acţiunile noastre îi afectează pe alţii. În cele din urmă, raţionalismul se leagă astfel de recunoaşterea necesităţii

unor instituţii sociale menite să ocrotească libertatea criticii, libertatea gândirii şi, astfel, libertatea oamenilor. Şi instituie ceva de genul unei obligaţii morale de a sprijini aceste instituţii. Iată de ce există o strânsă legătură între raţionalism şi revendicarea politică a unei inginerii sociale practice – şi, firește, graduale – în sens umanitar; între raţionalism şi cerinţa raţionalizării societăţii 19, a planificării ce are drept scop libertatea şi controlul exercitat asupra acesteia de către raţiune; nu de către „ştiinţă” şi nu de către o autoritate pseudoraţională platoniciană, ci de acea raţiune socratică ce are conştiinţa limitelor sale şi care, în consecinţă, respectă pe celălalt om şi nu aspiră să-l constrângă – nici măcar să-l constrângă să fie fericit. Adoptarea raţionalismului mai implică în plus existenţa unui mediu comun de comunicare, a unui limbaj comun al raţiunii; ea instituie ceva de genul unei obligaţii morale faţă de limbaj, obligaţia de a respecta standardele lui de claritate20

şi de a-l folosi în aşa fel încât să-şi păstreze funcţia de vehicul al raţionamentului. Cu alte cuvinte, obligaţia de a-l folosi cinstit; de a-l folosi ca instrument de comunicare raţională, de informare inteligibilă, şi nu ca mijloc de „autoexprimare”, cum se spune în coruptul jargon romantic al majorităţii pedagogilor noştri. (Este o caracteristică a isteriei romantice moderne combinarea unui colectivism hegelian când e vorba de „raţiune” cu un individualism excesiv când e vorba de „emoţii”; de aici accentul pus pe limbaj ca mijloc de „autoexprimare”, în detrimentul funcţiei sale de mijloc de comunicare. Ambele atitudini se înscriu, firește. În revolta împotriva raţiunii.) în fine, adoptarea raţionalismului implică recunoaşterea ideii că omenirea este unită prin faptul că diferitele noastre limbi materne, întrucât sunt raţionale, pot fi traduse una în alta. Ea recunoaşte unitatea raţiunii umane.

Am putea adăuga câteva remarci privitoare la relaţia dintre atitudinea raţionalistă şi disponibilitatea de a folosi ceea ce în mod obişnuit este numit „imaginaţie”. Deseori

se porneşte de la ideea că imaginaţia prezintă o strânsă afinitate cu emoţia şi deci cu iraţionalismul, pe când raţionalismul ar tinde mai degrabă spre o scolastică seacă şi lipsită de imaginaţie. Nu ştiu dacă acest mod de a vedea lucrurile ar putea avea vreo bază psihologică şi înclin să mă îndoiesc. Preocupările mele însă sunt instituţionale şi nu psihologice, iar din punct de vedere instituţional (ca şi din acela al metodei) se vădeşte că raţionalismul trebuie să încurajeze folosirea imaginaţiei, pentru că are nevoie de ea, pe când iraţionalismul tinde cu necesitate să o descurajeze. Faptul însuşi că raţionalismul este critic, pe când iraţionalismul tinde inevitabil spre dogmatism (unde nu există argumente nu rămâne decât posibilitatea acceptării totale sau a refuzului total) indică această direcţie. Critica presupune întotdeauna o doză de imaginaţie, pe când dogmatismul o înăbuşă. În mod similar, cercetarea ştiinţifică şi construcţia şi invenţia tehnice sunt de neconceput fără o amplă utilizare a imaginaţiei: în aceste domenii se cere să oferi ceva nou (pe când în domeniul filosofiei oraculare pare suficientă repetarea la nesfârşit a unor cuvinte apte să impresioneze). Cel puţin la fel de important este rolul imaginaţiei în aplicarea practică a egalitarismului şi a imparţialităţii. Atitudinea de bază a raţionalistului: „S-ar putea ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate” reclamă, pentru a fi transpusă în practică, şi îndeosebi când sunt la mijloc conflicte între oameni, un real efort de imaginaţie. Sunt de

acord că emoţiile iubirii şi milei pot să ducă uneori la un efort similar. Susţin însă că este omeneşte cu neputinţă să iubim sau să compătimim un număr mare de oameni; şi nici nu mi se pare dezi-rabilă o asemenea posibilitate, pentru că finalmente ea ar distruge fie capacitatea noastră de a ajuta, fie intensitatea acestor emoţii înseşi. În schimb raţiunea, susţinută de imaginaţie, ne face capabili să înţelegem că oamenii aflaţi departe de noi şi pe care nu-i

vom vedea niciodată sunt asemeni nouă iar relaţiile dintre ei sunt asemeni relaţiilor dintre noi şi cei pe care îi iubim. Mie mi se pare practic imposibilă o atitudine emoţională directă faţă de omenire ca totalitate abstractă. Nu putem iubi omenirea decât în anumiţi indivizi concreţi. Făcând însă uz de gândire şi de imaginaţie, putem dezvolta în noi disponibilitatea de a-i ajuta pe toţi cei ce au nevoie de ajutorul nostru.

Toate aceste consideraţii arată, cred eu, că între raţionalism şi umanitarism există o legătură foarte strânsă, în mod sigur mai strânsă decât împletirea corespunzătoare a iraţionalismului cu atitudinea antiegalitară şi antiumanitară. Cred că rezultatul acesta este coroborat, atât cât e posibil, de experienţă. O atitudine raţionalistă pare să se combine de obicei cu o viziune funciarmente egalitară şi umanitară; pe de altă parte, iraţionalismul manifestă în majoritatea cazurilor cel puţin unele din tendinţele antiegalitare pe care le-am creionat, chiar dacă adeseori poate să se asocieze şi cu umanitarismul. Ceea ce ţin să relev este că această din urmă legătură nu o consider nicidecum una bine fondată.

IV

Am încercat să analizez acele consecinţe ale raţionalismului şi ale iraţionalismului care mă îndeamnă să decid în felul în care o fac. Vreau să repet că această decizie este în bună măsură de natură morală. Este decizia de a lua în serios argumentele. În aceasta rezidă deosebirea dintre cele două viziuni; pentru că iraţionalismul se va folosi şi el de raţiune, dar fără sentimentul unei obligaţii; se va folosi sau se va lepăda de ea după bunul său plac. Eu însă cred că singura atitudine pe care o pot considera moralmente justă este cea care recunoaşte că avem faţă de ceilalţi oameni datoria de a-i trata pe ei şi pe noi înşine ca pe nişte fiinţe raţionale.

Privit în acest fel, contraatacul meu împotriva iraţionalismului este un atac moral. Mă tem că intelectualistul care consideră raţionalismul nostru prea

banal pentru gustul său şi umblă după cea mai nouă modă intelectuală esoterică, descoperind-o pe aceasta în admiraţia pentru misticismul medieval, mă tem că acest intelectualist nu-şi îndeplineşte datoria faţă de semenii săi. El se poate crede superior pe sine şi poate considera gustul său rafinat superior „epocii ştiinţifice" în care trăim, „epocii industrializării", care transferă imbecila sa diviziune a muncii, „mecanizarea" şi „materializarea" chiar şi în sfera gândirii umane.21 Cu aceasta însă nu face decât să arate că este incapabil să înţeleagă forţele morale inerente ştiinţei moderne. Cred că atitudinea pe care o atac poate fi ilustrată prin următorul pasaj din A. Keller22, pasaj ce mi se pare o expresie tipică a acestei ostilităţi romantice faţă de ştiinţă: „Pare-se că intrăm într-o nouă eră, în care sufletul uman îşi redobândeşte facultăţile mistice şi religioase şi protestează, prin inventarea de noi mituri împotriva materializării şi mecanizării vieţii. Spiritul a suferit cârn a fost pus să servească omenirii ca tehnician, ca şofer; el se redeş teaptă acum ca poet şi ca profet, acceptând porunca şi conducere* visurilor ce par a fi la fel de înţelepte şi demne de încredere, dar mai însufleţitoare şi mai stimulative decât înţelepciunea intelectuală şi programele ştiinţifice. Mitul revoluţiei este o reacţie împotriva dezolantei banalităţi şi a înfumuratei suficienţe a societăţii burgheze şi a unei culturi bătrâne şi obosite. El este aventura unor oameni care au pierdut orice siguranţă şi care în loc de fapte concrete îşi pun nădejdea în visuri". Analizând acest pasaj, aş vrea mai întâi, dar numai în treacăt, să atrag atenţia asupra caracterului său tipic istoricist şi a futurismului său moral23 („intrăm într-o nouă eră", „cultură bătrână şi obosită" etc). Dar şi mai important decât sesizarea magiei verbale de care se serveşte pasajul este să întrebăm dacă ceea ce se spune în el este sau nu adevărat. Este oare adevărat că sufletul nostru protesâează împotriva materializării şi mecanizării vieţii noastre, că protestează împotriva progresului pe care l-am realizat în lupta împotriva suferinţelor de nedescris pe care le pricinuiau în Evul mediu foam. Îea şi molimele?

Este oare adevărat că spiritul a suferit când a trei uit să servească omenirea ca tehnician şi că a fost mai fericit să sevească în chip de iobag sau de sclav? Nu vreau să minimalizez grava problemă pe care o pune munca pur mecanică, munca brută pe care lucrătorul o simte lipsită de sens şi

care nimiceşte puterea creatoare a muncitorilor; dar singura speranţă practică rezidă nu într-o întoarcere la sclavie şi iobăgie, ci în străduinţa de a transfera maşinilor această corvoadă mecanică. Marx a avut dreptate când a subliniat că sporirea productivităţii reprezintă singura speranţă rezonabilă de umanizare a muncii şi de reducere în continuare a duratei zilei de muncă. (De altfel, nici nu cred că spiritul suferă întotdeauna când trebuie să slujească omenirea ca tehnician; îmi închipui că destul de des „tehnicienii", inclusiv marii inventatori şi marii oameni de ştiinţă, au găsit în asta o plăcere şi că erau la fel de pătrunşi de spiritul de aventură ca şi misticii.) Şi cine va fi dispus să creadă că „porunca şi conducerea visurilor", a celor visate de profeţii, visătorii şi conducătorii de astăzi, sunt cu adevărat „la fel de înţelepte şi demne de încredere ca înţelepciunea intelectuală şi programele ştiinţifice"? E suficient însă să ne uităm la „mitul revoluţiei" etc. pentru a ne da seama mai clar cu ce avem de-a face. Este o expresie tipică a isteriei romantice şi a radicalismului pe care le-au generat disoluţia tribului şi angoasele civilizaţiei (descrise aici în capitolul 10). Genul acesta de „creştinism" care recomandă creaţia de mituri ca pe un substitut al responsabilităţii creştine este un creştinism tribal. Este un creştinism care refuză să poarte crucea condiţiei umane. Feriţi-vă de aceşti profeţi mincinoşi! Lucrul după care tânjesc ei, în mod inconştient, este unitatea pierdută a tribalismului. Iar întoarcerea, preconizată de ei. la societatea închisă înseamnă întoarcerea în caverne,

revenirea la animalitate.24

Poate că e util să ne întrebăm care ar fi reacţia probabilă a aderenţilor acestui gen de romantism la o asemenea critică. Nu prea e de aşteptat să ofere argumente; fiindu-le cu neputinţă să discute cu raţionalistul despre lucruri atât de profunde, reacţia cea mai probabilă va fi una de retragere trufaşă, combinată cu aserţiunea că nu există un limbaj comun între cei ale căror suflete încă nu şi-au „redobândit facultăţile mistice” şi cei ale căror suflete posedă asemenea facultăţi. De remarcat că este o reacţie analoagă celei (menţionată în capitolul precedent) a psihanalistului, care îşi biruie oponenţii nu răspunzând la argumentele lor, ci arătând că refulările lor îi împiedică să accepte psihanaliza. Este analoagă şi celei a socioanalistului, care susţine că ideologiile totale ale oponenţilor săi îi împiedică pe aceştia să accepte sociologia cunoaşterii. Această metodă, după cum am admis mai înainte, e un bun divertisment pentru cei ce o practică. Aici putem vedea însă mai clar că ea duce inevitabil la o împărţire iraţională a oamenilor în cei ce ne sunt apropiaţi şi cei ce ne sunt depărtaţi. Această împărţire este prezentă în orice religie, dar este relativ inofensivă în mahomedanism, creştinism sau în cazul credinţei raţionaliste, care toate văd în fiecare om un convertit potenţial, lucru ce poate fi spus şi despre psihanaliză, care vede în fiecare om un potenţial obiect de tratament (numai că în acest din urmă caz taxa percepută pentru conversiune reprezintă un obstacol serios). împărţirea începe să devină însă mai puţin inofensivă când trecem la sociologia cunoaşterii. Socioana-listul pretinde că numai anumiţi intelectuali se pot debarasa de ideologia lor totală, de „tiparele de gândire ale clasei lor”; el abandonează astfel ideea unei potenţiale unităţi raţionale a oamenilor, livrându-se trup şi suflet iraţionalismului. Iar situaţia devine încă mult mai rea când trecem la versiunea biologistă sau naturalistă a acestei teorii, la doctrina rasială după care „gândim cu sângele nostru” sau „gândim cu rasa noastră”. Această idee este cel puţin la fel de

primejdioasă, pentru că e mai subtilă, atunci când îmbracă haina misticismului religios: nu a misticismului de poet sau muzician, ci a celui de intelectualist hegelianizant, care izbuteşte să se convingă pe sine şi să-i convingă pe discipolii săi că, în virtutea unui har aparte, gândirea lor ar fi înzestrată cu „facultăţi mistice şi religioase" ce nu se întâlnesc la alţi oameni, şi care de aceea pretind a gândi „prin graţia divină". După opinia mea, această pretenţie, cu delicata ei aluzie la cei ce nu beneficiază de graţia divină, acest atac la adresa potenţialei unităţi spirituale a omenirii, pe cât se închipuie de umile, pioase şi creştine, pe atât sunt de prezumţioase, blasfematoare şi anticreştine.

În opoziţie cu iresponsabilitatea intelectuală a unui misticism ce se refugiază în visuri şi a unei filosofii oraculare ce se refugiază în verbiaj, ştiinţa modernă impune intelectului nostru disciplina testelor practice. Teoriile ştiinţifice pot fi testate prin consecinţele lor practice. Omul de ştiinţă, în domeniul său, îşi ia răspunderea pentru ceea ce spune; îl puteţi cunoaşte după roadele lui şi astfel îl puteţi deosebi de profeţii mincinoşi 25. Unul din puţinii care au acordat atenţia cuvenită acestui aspect al ştiinţei este filosoful creştin J. Macmurray (cu ale cărui idei despre profeţia istorică sunt în profund dezacord, cum se va vedea în capitolul următor). „Ştiinţa însăşi – spune el26 – în domeniul ei specific de cercetare, foloseşte

O metodă de înţelegere ce reface coeziunea ruptă dintre teorie şi practică". Acesta este, cred, motivul pentru care ştiinţa e privită cu atâta ostilitate de misticism, care se sustrage practicii, preferând să creeze mituri. „Ştiinţa, în domeniul ei propriu, spune în alt loc Macmurray, este produsul creştinismului şi, până în prezent, expresia cea mai adecvată a acestuia;... capacitatea ei de progres prin conlucrare, progres ce nu cunoaşte graniţe de rasă, naţionalitate sau sex, capacitatea ei predictivă şi de

control sunt manifestările cele mai intense ale creştinismului înregistrate până acum în Europa”. Sunt întru totul de acord cu această apreciere, pentru că şi eu cred că civilizaţia noastră occidentală îşi datorează raţionalismul, credinţa în unitatea raţională a omenirii şi în societatea deschisă, şi în special viziunea ştiinţifică, vechii credinţe socratice şi creştine în fraternitatea tuturor oamenilor. În onestitatea şi responsabilitatea intelectuale. (împotriva moralităţii ştiinţei se aduce adesea argumentul că multe din roadele ei au fost folosite în scopuri reprobabile, de exemplu în scopuri militare. Dar acest argument abia dacă merită luat serios în considerare. Nu există nimic sub soare care să nu poată căpăta, şi care să nu fi căpătat o utilizare reprobabilă. Până şi din iubire se poate face un instrument al crimei: iar pacifismul poate fi transformat în arma unui război agresiv. Pe de altă parte, este cum nu se poate mai evident că nu raţionalismul, ci iraţionalismul poartă răspunderea pentru orice ostilitate şi agresiune naţională. Istoria consemnează nenumărate războaie religioase agresive, atât înaintea cruciadelor, cât şi după acestea, în schimb nu cunosc nici un singur război declanşat într-un scop „ştiinţific” şi inspirat de oameni de ştiinţă.)

Cititorul va fi remarcat, în pasajul citat, sublinierea lui Macmurray că preţuieşte ştiinţa „în domeniul ei specific de cercetare”. Cred că este o subliniere deosebit de valoroasă. Pentru că astăzi auzim adesea spunându-se, de obicei în legătură cu misticismul lui Eddington şi Jeans, că ştiinţa contemporană, spre deosebire de cea a secolului al nouăsprezecelea, a devenit mai umilă prin faptul că acum recunoaşte misterele acestei lumi. Mie această opinie mi se pare total eronată. Nu există savant care să fi căutat adevărul cu mai multă umilinţă decât, să zicem, Darwin şi Faraday, şi nu mă îndoiesc că ei erau cu mult mai modeşti decât cei doi mari astronomi contemporani. Pentru că aceştia din urmă, mari cum sunt în „domeniile lor specifice de cercetare”, nu vădesc modestie atunci

când îşi extind activităţile la domeniul misticismului filosofic.27 Vorbind însă mai general, poate că într-adevăr oamenii de ştiinţă devin mai umili, dat fiind că progresul ştiinţei se realizează în bună măsură prin descoperire de erori şi dat fiind că, în genere, cu cât cunoaştem mai mult, cu atât mai limpede ne dăm seama de ceea ce nu cunoaştem. (Spiritul ştiinţei este cel al lui Socrate.28)

Deşi mă preocupă în principal aspectul moral al conflictului dintre raţionalism şi iraţionalism, simt că ar trebui să ating pe scurt un aspect mai „filosofic" al problemei; ţin să precizez însă că în contextul de faţă consider aspectul acesta ca fiind de importanţă minoră. Mă gândesc la faptul că raţionalistul critic ar putea să riposteze iraţionalistului şi într-un alt mod. El ar putea susţine că iraţionalistul, care se arată mândru de respectul său pentru misterele mai adânci ale lumii şi se laudă că le înţelege (spre deosebire de omul de ştiinţă, care scormoneşte doar suprafaţa lucrurilor) în fapt nici nu respectă şi nici nu înţelege aceste mistere, ci se mulţumeşte cu raţionalizări ieftine. Pentru că ce este un mit dacă nu o încercare de a raţionaliza iraţionalul? Şi atunci, cine are un respect mai profund faţă de mister, omul de ştiinţă care se consacră dezvăluirii lui pas cu pas, fiind mereu gata să se plece în faţa faptelor şi mereu conştient că până şi realizările sale cele mai cutezătoare nu vor fi niciodată mai mult decât o treaptă pentru cei ce vin după el, sau misticul care se simte liber să susţină orice, pentru că nu se teme de niciun test? Dar în ciuda acestei libertăţi dubioase, misticii repetă la nesfârşit aceleaşi lucruri. (Este vorba totdeauna de mitul paradisului tribal pierdut, de refuzul isteric de a purta crucea civilizaţiei.29) După cum a scris în disperare F. Kafka30, poetul mistic, toţi misticii „se ostenesc să ne spună… că neintangibilul este neintangibil; or, asta ştiam dinainte". Iar iraţionalistul nu încearcă doar să raţionalizeze ceea ce nu poate fi raţionalizat, dar şi procedează pe dos. Pentru că nu universalul abstract, ci particularul, individul unic şi concret, este cel ce nu poate

fi abordat cu metode raţionale. Ştiinţa poate să descrie, spre exemplu, tipuri generale de peisaj sau de oameni, dar nu poate epuiza niciodată fie şi un singur peisaj individual sau un singur individ uman. Universalul, tipicul, este nu numai domeniul raţiunii, ci este în bună măsură produsul acesteia, întrucât este produsul abstracţiei ştiinţifice. În schimb individul unic, acţiunile şi experienţele lui, relaţiile lui unice cu alţi indivizi nu pot fi niciodată integral raţionalizate.31 Or, se vădeşte că tocmai acest

domeniu iraţional al individualităţii unice conferă importanţă relaţiilor umane. Mulţi oameni simt, bunăoară, că acel ceva care face ca viaţa lor să merite a fi trăită ar dispărea îţi mare parte dacă ei înşişi şi vieţile lor n-ar fi în niciun fel unice, ci ar fi tipice în toate privinţele pentru o categorie de oameni, astfel că ei n-ar face decât să repete întocmai toate acţiunile şi experienţele tuturor celor ce aparţin acestei categorii. Unicitatea experienţelor noastre este cea care, într-un anumit sens, face ca viaţa noastră să merite a fi trăită: experienţa unică a contemplării unui peisaj, a unui apus de soare, a expresiei unui chip uman. Dar. de la Platon încoace, orice misticism s-a caracterizat prin încercarea de a transfera acest sentiment al iraţionalităţii individualului unic şi al unicităţii relaţiilor noastre cu indivizii, pe un tărâm diferit – acela al universalelor abstracte, tărâm ce ţine pe drept cuvânt de sfera ştiinţei. Cu greu ne-am putea îndoi că misticul încearcă să transfere tocmai acest sentiment. După cum bine se ştie, terminologia misticismului – contopire mistică, intuire mistică a frumosului, iubire mistică – era în toate timpurile împrumutată din sfera relaţiilor dintre oamenii individuali şi în special din experienţa iubirii sexuale. La fel de neîndoielnică este şi transferarea de către misticism a acestui sentiment asupra universalelor abstracte, a esenţelor. Formelor sau Ideilor. Tot unitatea pierdută a tribului, dorinţa de a reveni sub acoperişul unui cămin

patriarhal şi de a face din limitele lui limitele lumii noastre stă şi în spatele acestei atitudini mistice. „Sentimentul lumii ca o totalitate limitată este sentimentul mistic”, spune32 Wittgenstein. Acest iraţionalism holist şi universalist este însă nelalocul lui. „Lume”, „totalitate”, „natură”, toate acestea sunt abstracţii şi produse ale raţiunii noastre. (Aici rezidă deosebirea dintre filosoful mistic şi artistul care nu raţionalizează, nu se foloseşte de abstracţii, ci creează, în imaginaţia sa, indivizii concreţi şi experienţe unice.) Rezumând. putem spune că misticismul încearcă să raţionalizeze iraţionalul şi în acelaşi timp caută misterul acolo unde nu se găseşte: şi face aşa pentru că vizează la colectiv33 şi la unirea celor aleşi, neavând curajul să se confrunte cu sarcinile dure şi practice cu care sunt puşi să se confrunte cei care înţeleg că fiecare individ este un scop în sine.

Conflictul întreţinut în secolul al nouăsprezecelea între ştiinţă şi religie mi se pare anacronic.34 Dată fiind inconsistenţa raţionalismului „necritic”, nu se pune problema de a alege între cunoaştere şi credinţă, ci între două feluri de credinţă. Problema ce se pune

acum este de a decide care este credinţa bună şi care cea greşită. Ceea ce am încercat să arăt este că alegerea ce ne stă în faţă este alegerea între o credinţă în raţiune şi în indivizii umani şi o credinţă în facultăţile mistice ale omului prin care acesta este unit cu o colectivitate; iar aceasta înseamnă în acelaşi timp o alegere între o atitudine ce recunoaşte unitatea omenirii şi o atitudine ce-i împarte pe oameni în prieteni şi duşmani, în stăpâni şi sclavi.

Am spus destul, în contextul de faţă, pentru a explica termenii, naţionalism” şi „iraţionalism”, motivele ce mă fac să decid în favoarea raţionalismului, ca şi temeiurile în virtutea cărora consider intelectualismul iraţional şi mistic astăzi la modă drept o maladie a epocii noastre. O maladie ce nu trebuie luată prea în serios, pentru că este epidermică. (Oamenii de ştiinţă, cu foarte puţine excepţii,

sunt cei mai imuni la ea.) Dar cu tot caracterul ei superficial, este o boală primejdioasă, din pricina influenţei ce o exercită în sfera gândirii sociale şi politice.

Pentru a ilustra această primejdie, voi critica pe scurt două dintre cele mai influente autorităţi iraţionaliste ale timpului nostru. Prima este A.N. Whitehead, vestit pentru contribuţiile sale în matematici şi pentru colaborarea sa cu cel mai mare filosof raţionalist contemporan, Bertrand Russell.35 Whitehead se consideră şi el filosof raţionalist: dar aşa se considera şi Hegel, căruia Whitehead îi este mult îndatorat; într-adevăr, el este unul din puţinii neohegelicni conştienţi de cât îi datorează lui Hegel36 (ca şi lui Aristotel). Whitehead îi datorează neîndoielnic lui Hegel cutezanţa de a edifica, în pofida protestului înflăcărat al lui Kant, grandioase sisteme metafizice cu un dispreţ suveran pentru argumente.

Să considerăm mai întâi unul din puţinele argumente oferite de Whitehead in *Process and Reality (Proces şi Realitate),* argumentul prin care îşi apără metoda sa filosofică speculativă (metodă numită de el „raţionalism"). „S-a ridicat împotriva filosofiei speculative – scrie el37 – obiecţia că este prea ambiţioasă. Despre raţionalism se admite că este metoda prin care se fac paşi înainte în perimetrul ştiinţelor particulare. Se susţine însă totodată că acest succes limitat nu trebuie să încurajeze încercările de a elabora scheme ambiţioase menite să exprime natura generală a lucrurilor. Una din pretinsele

justificări ale acestei critici este insuccesul unor asemenea scheme. Gândirea europeană este înfăţişată ca fiind înţesată cu problemele metafizice, abandonate şi nesoluţionate... (Dar) *după acest criteriu ar însemna să i se imputeze insuccesul şi ştiinţei.* Nu păstrăm fizica secolului al şaptesprezecelea într-o măsură mai mare decât filosofia cartezianã a aceluiaşi secol... Proba potrivită nu este cea a valabilităţii definitive, ci aceea a progresului". Considerat în sine, argumentul este perfect rezonabil şi

chiar plauzibil; dar este oare şi valabil? împotriva lui se poate ridica obiecţia evidentă că fizica progresează, iar metafizica nu. În fizică există o „probă potrivită a progresului", şi anume proba experimentului, a practicii. Noi putem spune de ce fizica modernă este mai bună decât fizica secolului al şaptesprezecelea. Fizica modernă face faţă unui mare număr de teste practice care răstoarnă cu totul sistemele mai vechi. Iar împotriva sistemelor metafizice speculative se poate aduce obiecţia evidentă că progresul pe care ele pretind a-l fi realizat este imaginar întocmai ca şi celelalte calităţi pe care şi le arogă. Aceasta e o obiecţie foarte veche; datează de la Bacon, Hume şi Kant. În *Prolegomenele3** lui Kant, de exemplu, citim următoarele remarci privitoare la pretinsul progres al metafizicii: ... Neîndoielnic li s-a întâmplat şi altora ca şi mie, şi anume că, în ciuda lucrurilor frumoase ce s-au scris în acest domeniu de multă vreme, nu au putut afla nimic care să fi dus ştiinţa măcar cu un pas înainte. Să şlefuieşti definiţii, să sprijini în noi cârje demonstraţii şchioape, să adaugi metafizicii noi petice, să-i dai o tăietură nouă, toate acestea se întâmplă adesea, dar lumea nu asta cere. Ea e sătulă de afirmaţii metafizice. Oamenii doresc... să avem criterii sigure pentru a deosebi aparenţa dialectică... de adevăr". Whitehead este, probabil, conştient de această obiecţie clasică şi evidentă; şi ai impresia că şi-o reaminteşte, atunci când spune, în propoziţia ce urmează celei citate mai înainte: „Dar principala obiecţie, care datează din secolul al şaisprezecelea şi căreia Francis Bacon i-a dat expresie finală, constă în inutilitatea speculaţiei filosofice". Dat fiind că Bacon a obiectat în legătură cu inutilitatea experimentală şi practică a filosofiei, totul pare să arate că Whitehead a avut în vedere aici ideea subliniată de noi. Numai că nu a rămas la ea. El nu dă răspuns la obiecţia evidentă că această inutilitate practică subminează ideea sa după care filosofia speculativă se justifică, asemeni ştiinţei, prin progresul pe care-l înregistrează. Ci se mulţumeşte să deplaseze discuţia spre o problemă cu

totul diferită, şi anume spre binecunoscuta problemă „că nu există fapte brute, autoconţinute” şi că orice ştiinţă trebuie să se folosească de gândire, deoarece e nevoită să generalizeze şi să interpreteze faptele. Pe această consideraţie îşi bazează el apărarea sistemelor metafizice: „Aşadar, înţelegerea faptului imediat brut reclamă interpretarea lui metafizică...” Poate că lucrurile stau aşa, ori poate că nu. Numai că argumentul acesta este total diferit de cel cu care începuse. „Proba potrivită este... progresul”, în ştiinţă ca şi în filosofie: asta am auzit la început de la Whitehead. Nu găsim însă la el niciun răspuns la obiecţia evidentă a lui Kant. Ci raţionamentul lui Whitehead, o dată ajuns la problema universalităţii şi generalităţii, deviază spre lucruri cum ar fi teoria colectivistă (platoniciană) a moralităţii[39]: „Moralitatea viziunii este legată inseparabil de generalitatea ei. Antiteza dintre binele general şi interesul individual poate fi abolită numai când individul este astfel încât interesul său coincide cu binele general...”

Am avut aici o mostră de argumentare raţională. Dar astfel de argumentări sunt realmente rarităţi. Whitehead a învăţat de la Hegel cum să evite obiecţia critică a lui Kant că filosofia speculativă nu face decât să sprijine în noi cârje demonstraţii şchioape. Această metodă hegeliană este destul de simplă. Putem evita cu uşurinţă cârjele dacă evităm cu totul demonstraţiile şi argumentele. Filosofia hegeliană nu argumentează; ea decretează. Trebuie să recunoaştem, că, spre deosebire de Hegel, Whitehead nu pretinde că oferă adevărul ultim. El nu este un filosof dogmatic în sensul că şi-ar prezenta filosofia ca pe o dogmă indiscutabilă; ba chiar pune accentul pe anumite imperfecţiuni ale ei. Dar, ca toţi neohegelienii, adoptă şi el metoda dogmatică de a-şi prezenta filosofia fără argumente. Poţi s-o accepţi sau s-o refuzi. Dar nu poţi să o discuţi. (Ne vedem puşi astfel într-adevăr în faţa unor „fapte brute”; dar nu a acelor fapte de experienţă brute baconiene, ci a faptelor brute ale inspiraţiei metafizice a

unui om.) Pentru a ilustra această „metodă” a lui „Acceptă sau refuză!”, voi cita un singur pasaj din *Process and Reality,* sunt dator însă să-i previn pe cititori că, deşi m-am străduit să nu fiu nedrept cu autorul în selectarea pasajului, ei nu trebuie să-şi facă o părere fără a fi citit cartea.

Partea ei ultimă, intitulată „Interpretări finale”, constă din două capitole: „Opuşii ideali” (unde apar, spre exemplu, „Permanenţa şi fluxul”, un binecunoscut crâmpei din sistemul lui Platon; ne-am

ocupat de el sub numele „Schimbarea şi repausul”) şi „Dumnezeu şi lumea”. Citez din acest din urmă capitol. Pasajul începe cu următoarele două fraze: „Rezultatul final nu poate fi exprimat decât printr-un grup de antiteze, al căror caracter aparent contradictoriu depinde de neluarea în considerare a diverselor categorii de existenţă, în fiecare antiteză avem o deplasare de sens ce converteşte opoziţia într-un contrast”. Aşa sună introducerea. Ea ne pregăteşte pentru o „contradicţie aparentă” şi ne spune că aceasta „depinde” de o neluare în considerare. Aceasta pare să indice că prin evitarea acestei neluări în considerare, putem evita contradicţia. Dar cum se poate realiza acest lucru sau ce are mai precis în vedere autorul, nu ni se spune. N-avem decât să acceptăm sau să refuzăm. Citez acum prima din cele două „antiteze” sau „aparente contradicţii” anunţate, care sunt formulate şi ele fără o fărâmă de argumentare: „Este la fel de adevărat a spune că Dumnezeu e permanent, iar Lumea schimbătoare, ca şi a spune că Lumea este permanentă, iar Dumnezeu schimbător.

— Este la fel de adevărată afirmaţia că Dumnezeu este unul iar lumea multiplă, ca şi afirmaţia că Lumea este una iar Dumnezeu e multiplu.”40 N-am de gând să critic aceste ecouri ale plăsmuirilor filosofice greceşti: putem, într-adevăr, considera de la sine înţeles că oricare este „la fel de adevărată” ca cealaltă. Nouă ni s-a promis însă o

„contradicţie aparentă”; şi aş vrea să ştiu unde apare aici o contradicţie. Căci pentru mine nu este aparentă nici măcar aparenţa unei contradicţii. O contradicţie am avea, de pildă, în propoziţia „Platon e fericit şi Platon nu e fericit”, ca şi în toate propoziţiile de aceeaşi „formă logică” (adică în toate propoziţiile ce se obţin din precedenta substituind pentru „Platon” un alt nume propriu, iar pentru „fericit” un alt cuvânt ce exprimă o proprietate). Dar următoarea propoziţie evident că nu cuprinde o contradicţie: „Este la fel de adevărat a spune că Platon este fericit astăzi ca şi a spune că Platon nu e fericit astăzi” (căci de vreme ce Platon este mort, una este într-adevăr „la fel de adevărată” ca cealaltă); şi despre nicio altă propoziţie de formă logică identică sau similară nu se poate spune că este contradictorie, chiar dacă se întâmplă să fie falsă. Fac aceste precizări doar pentru a indica de ce nu mă dumiresc asupra acestui aspect pur logic al chestiunii, asupra „aparentelor contradicţii”. Acelaşi sentiment mi-l produce întreaga carte. Pur şi simplu nu înţeleg ce a vrut să ne comunice autorul ei. Vina că nu înţeleg este foarte probabil a mea, şi nu a lui. Nu fac

parte din categoria aleşilor şi bănuiesc că mulţi alţii sunt în aceeaşi situaţie. Tocmai de aceea susţin că metoda cărţii este iraţională. Ea împarte oamenii în două tabere: o minoritate de aleşi şi majoritatea celor rătăciţi. Dar, rătăcit cum sunt, pot spune doar că, aşa cum văd eu lucrurile, neohegelianismul nu mai arată ca acea plapumă veche, cârpită cu câteva petice noi, atât de sugestiv descrisă de Kant; ci arată mai degrabă ca un mic mănunchi de petice vechi smulse din ea.

Las exegeţilor atenţi ai cărţii lui Whitehead să decidă dacă ea rezistă propriei sale „probe potrivite”, dacă marchează vreun progres în comparaţie cu sistemele metafizice a căror stragnare o deplângea Kant; cu condiţia de a putea găsi criteriile după care să judece un asemenea progres. Aceloraşi exegeţi le las să aprecieze şi cât de potrivit este să închei aceste remarci cu un alt comentariu

al lui Kant privitor ia metafizică41: „Privitor la metafizică în general şi la aprecierile ce le-am avansat despre valoarea ei. recunosc că formulările mele au fost poate ici şi colo insuficient de nuanţate şi de precaute. Însă nu vreau să ascund faptul că nu pot privi decât cu repulsie, ba chiar cu un fel de ură înfumurarea pretenţioasă a tuturor acestor volume ticsite de înţelepciune, care sunt atât de la modă astăzi. Căci sunt întru totul convins că s-a ales calea greşită; că metodele acceptate nu pot duce decât la proliferarea la nesfârşit a acestor absurdităţi şi nerozii; şi că nici anihilarea totală a tuturor acestor realizări închipuite n-ar putea fi atât de dăunătoare cum este această pretinsă ştiinţă cu blestemata ei fertilitate”.

Cel de-al doilea exemplu de iraţionalism contemporan de care vreau să mă ocup aici este cartea lui A.J. Toynbee.4 *Study of History (Studiu de istorie).* Vreau să spun cu claritate că această carte mi se pare a fi cât se poate de remarcabilă şi de interesantă şi că am ales-o având în vedere superioritatea ei faţă de toate celelalte scrieri iraţionaliste şi istoriciste contemporane pe care le cunosc. Nu sunt competent să judec meritele lui Toynbee ca istoric. Dar spre deosebire de alţi filosofi istoricişti şi iraţionalişti contemporani, el are de spus multe lucruri dintre cele mai stimulative şi mai incitante; eu, cel puţin, am această impresie şi îi datorez lui Toynbee multe sugestii valoroase. Nu-l acuz de iraţionalism în propriul său domeniu de cercetare istorică. Căci acolo unde se pune problema comparării probelor în favoarea sau împotriva unei anumite interpretări istorice, el utilizează fără ezitare o metodă de argumentare funciarmente raţională. Mă gândesc, bunăoară, la studiul

comparativ făcut de el privitor la autenticitatea Evangheliilor ca documente istorice, studiu ce ajunge la rezultate negative42; deşi nu sunt în măsură să judec probele pe care dânsul se sprijină, raţionalitatea metodei

sale este incontestabilă, lucru cu atât mai remarcabil cu cât simpatiile pe care Toynbee le nutreşte în general faţă de ortodoxia creştină ar fi putut să constituie pentru el un obstacol când este vorba să apere o viziune ce poate fi calificată cel puţin drept neor-todoxă.43 Sunt de asemenea de acord cu multe din tendinţele politice exprimate în opera sa, în mod special cu atacul său împotriva naţionalismului modern şi împotriva tendinţelor tribaliste şi „arhaiste", adică reacţionare din punct de vedere cultural, asociate acestuia.

Motivul pentru care. cu toate acestea, mă opresc asupra monumentalei scrieri istoriciste a lui Toynbee pentru a o acuza de iraţionalitate este că numai văzând efectele acestei otrăvi într-o lucrare atât de remarcabilă, ne putem da seama pe deplin de pericolul iraţionalismului.

Ceea ce mă văd nevoit să calific drept iraţionalism la Toynbee se exprimă în diverse moduri. Unul este acela de a ceda unei mode larg răspândite şi primejdioase din epoca noastră. Am în vedere moda de a nu lua argumentele în serios şi la valoarea lor reală, măcar cu titlu ipotetic, ci de a vedea în ele doar expresia unor mobiluri şi tendinţe mai profunde de natură iraţională. Aceasta este atitudinea socioanalizei, pe care am criticat-o în capitolul precedent; atitudinea de a căuta numaidecât mobilurile şi determinantele inconştiente în habitatul social al gânditorului, în loc de a examina mai întâi valabilitatea argumentelor înseşi.

Această atitudine poate fi justificată până la un punct, după cum am încercat să arăt în ultimele două capitole, mai cu seamă în cazul unui autor care nu oferă niciun fel de argumente sau ale cărui argumente în mod evident nu merită să fie examinate. Atunci însă când cineta nu face nicio încercare de a lua în serios nişte argumente serioase, cred că suntem îndreptăţiţi să-l acuzăm de iraţionalism: ba avem chiar şi dreptul să ripostăm la fel, adoptând aceeaşi atitudine faţă de procedeul său. Astfel, cred că avem tot dreptul de a pune diagnosticul socioanalitic că neluarea în serios a argumentelor de către

Toynbee este tipică pentru un intelectualism contemporan ce-şi trădează astfel deziluzia sau chiar disperarea în privinţa raţiunii şi a posibilităţii de a găsi soluţii raţionale la problemele noastre sociale, refugiindu-se în misticism religios.44

Pentru a exemplifica refuzul de a lua în serios nişte argumente serioase mă voi referi la felul cum Toynbee îl tratează pe Marx. La aceasta mă îndeamnă următoarele motive. Întâi, că e vorba de o problematică cu care suntem familiarizaţi, atât eu, cât şi cititorul acestei cărţi. Iar în al doilea rând, este o problematică în care eu sunt de acord cu Toynbee în majoritatea aspectelor ei practice. Principalele sale aprecieri cu privire la influenţele politică şi istorică ale lui Marx se aseamănă îndeaproape cu anume rezultate la care am ajuns şi eu prin metode mai prozaice; şi este vorba într-adevăr, aici, de o problematică în tratarea căreia iese la iveală marea sa intuiţie istorică. Prin urmare, nu sunt motive să fiu bănuit de a fi un apologet al lui Marx dacă apăr, împotriva lui Toynbee, raţionalitatea lui Marx. Pentru că acesta e punctul în privinţa căruia sunt în dezacord cu Toynbee: el îl tratează pe Marx (ca pe oricine, de altfel) nu ca pe o fiinţă raţională, ca pe un om care oferă argumente pentru cea ce afirmă. Într-adevăr, modul în care este tratat Marx şi teoriile sale nu face decât să ilustreze impresia generală ce o lasă cartea lui Toynbee, anume că argumentarea este o modalitate neimportantă a discursului şi că istoria omenirii este o istorie a emoţiilor, pasiunilor, religiilor, filosofiilor iraţionale şi eventual a artei şi poeziei, neavând în schimb nimic de-a face cu istoria raţiunii umane sau a ştiinţei umane. (Nume ca Galilei şi Newton, Harvey şi Pasteur nu joacă niciun rol în primele şase volume45 ale studiului istoricist al lui Toynbee privind ciclurile de viaţă ale civilizaţiilor.)

Cu privire la similitudinile dintre viziunea generală despre Marx a lui Toynbee şi viziunea mea, aş reaminti cititorului aluziile pe care le-am făcut, în capitolul 1, ia

analogia dintre poporul ales şi clasa aleasă; iar în diferite alte locuri am comentat critic doctrinele lui Marx privind necesitatea istorică şi în particular inevitabilitatea revoluţiei sociale. Toynbee leagă laolaltă aceste idei, cu obişnuita strălucire a stilului său: „Inspiraţia... inconfundabil iudaică a marxismului – scrie el[46] – transpare în viziunea apocaliptică a unei revoluţii violente care este inevitabilă pentru că a decretat-o... Dumnezeu însuşi şi care va inversa rolal actual al Proletariatului şi al Minorităţii Dominante într-o... răsturnare de roluri ce ar aduce dintr-odată Poporul Ales din locul cel mai de jos în locul cel mai înalt al împărăţiei Lumii Acesteia. Marx şi-a ales ca zeitate atotputernică, în locui lui iahve, pe Zeiţa «Necesitate Istorică», şi în locul Poporului Evreu, proletariatul intern al Lumii Occidentale; iar

Regatul său Mesianic este conceput ca o Dictatură a Proletariatului. Dar trăsăturile distinctive ale tradiţionalei apocalipse ebraice transpar prin acest înveliş uzat, şi ceea ce filozoful-impresar Marx ne prezintă în costumaţie occidentală modernă este de fapt iudaismul prerabinic macabeean...” Cu siguranţă că în acest pasaj, redactat cu strălucire stilistică, nu sunt multe lucruri cu care n-aş fi de acord, în măsura în care nu se vrea mai mult decât o interesantă analogie. Dacă însă se pretinde a fi o analiză serioasă a marxismului (sau parte a unei asemenea analize), mă văd obligat să protestez: căci la urma urmei Marx a scris *Capitalul,* a studiat capitalismul de tipul *laissez-faire* şi a adus contribuţii serioase şi de mare importanţă la ştiinţa socială, chiar dacă multe din ele sunt de acum depăşite. Iar pasajul din Toynbee se pretinde a fi, în fapt, o analiză serioasă: el crede că analogiile şi alegoriile sale contribuie la o evaluare serioasă a lui Marx: pentru că în Anexa la acest pasaj (din care n-am citat decât un fragment important) el se ocupă, sub titlul[47] „Marxism, socialism şi creştinism”, de ceea ce consideră a fi obiecţiile probabile ale unui marxist la această „prezentare a

filosofiei marxiste”. Această anexă se vrea şi ea. fără îndoială, o discuţie serioasă despre marxism, cum se vede din faptul că primul ei aliniat începe cu cuvintele „Avocaţii marxismului vor obiecta, pesemne, că…”, iar cel de-al doilea cu cuvintele: „Încercând să răspund la o obiecţie marxistă de acest fel…” Dacă privim însă mai îndeaproape această discuţie, constatăm că niciuna din susţinerile şi niciunul din argumentele raţionale ale marxismului nu sunt nici măcar menţionate, necum examinate. Nu se spune nici un singur cuvânt despre teoriile lui Marx şi despre problema adevărului sau falsităţii lor. Singura problemă în plus, ridicată în Anexă, este tot una privitoare la originea istorică; pentru că oponentul marxist la care se gândeşte Toynbee nu protestează, aşa cum ar face orice marxist cât de cât inteligent, că Marx îşi revendică meritul de a fi furnizat unei vechi idei. cea socialistă, o bază nouă. raţională şi ştiinţifică; ci „protestează” (citez din Toynbee) „că într-o prezentare destul de sumară a filosofiei marxiste… am stăruit în a evidenţia în el componentele hegeliană, iudaică şi creştină, fără să spunem un cuvânt despre cea mai caracteristică… parte a mesajului lui Marx… Socialismul, ne va spune marxistul, este esenţa modului de viaţă marxist: el reprezintă *în sistemul marxist un element original ce nu poate fi derivat din sursă hegeliană, creştină, iudaică sau din vreo altă sursă*

premajxistă”. Aceasta este obiecţia pe care Toynbee o pune în gura unui marxist, deşi orice marxist, chiar dacă n-a citit nimic altceva decât *Manifestul,* trebuie să ştie că Marx însuşi distingea. Încă din 1847, vreo şapte sau opt „surse premarxiste” diferite ale socialismului, iar printre ele şi unele pe care le numea socialism „clerical” sau „creştin” şi că nici în vis nu ar fi pretins vreodată că el a descoperit socialismul, ci a susţinut doar că l-a aşezat pe o bază raţională: sau, cum se exprimă Engels, că a transformat socialismul dintr-o idee utopică într-o ştiinţă” 1. Toynbee însă nu ia în seamă toate acestea. „Încercând – scrie el – să răspundem unei asemenea obiecţii marxiste,

suntem gata să recunoaştem caracterul umanist şi constructiv al idealului pentru care pledează socialismul, ca şi rolul important pe care acest ideal îl joacă în cadrul «ideologici» marxiste; nu putem însă să acceptăm *pretenţia marxistă că socialismul e o descoperire originală a lui Marx.* Trebuie să semnalăm, în ce ne priveşte, că există un socialism creştin care a fost deopotrivă practicat şi predicat înainte ca lumea să fi auzit de socialismul marxist; şi când va veni rândul nostru să trecem la ofensivă, vom… susţine că socialismul marxist descinde din tradiţia creştină…” Evident că eu nu voi nega câtuşi de puţin această descendenţă, după cum este foarte clar că orice marxist poate să admită acest lucru fără a sacrifica măcar o fărâmă din crezul său; pentru că nu ţine de acest crez pretenţia că Marx a inventat un ideal umanist şi constructiv, ci ideea că el a fost un om de ştiinţă care a arătat cu mijloace pur raţionale că socialismul se va înfăptui, şi pe ce cale anume.

Întreb acum, cum se explică faptul că Toynbee discută despre marxism sub aspecte ce nu au nimic de-a face cu pretenţiile raţionale ale acestuia? Singura explicaţie care mi se îmbie este că pretenţia marxistă la raţionalitate n-are pentru Toynbee niciun sens. Pe el îl preocupă doar să afle care sunt originile marxismului ca religie. În ce mă priveşte, nu intenţionez nicidecum să neg caracterul religios al marxismului. Dar metoda de a trata filosofiile sau religiile exclusiv din punctul de vedere al originii lor istorice şi al mediului în care au apărut, atitudine descrisă în capitolele precedente drept *istorism* (care trebuie deosebit de istoricism) este extrem de unilaterală, ca să nu spunem mai mult. Iar cât de mult predispune această metodă la iraţionalism se poate vedea din împrejurarea că Toynbee ignoră, dacă nu cumva chiar desconsideră, acel tărâm al vieţii umane pe care aici îl descriem drept raţional.

Formulând o apreciere cu privire la influenţa lui

Marx, Toynbee ajunge la concluzia[49] că „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi acela că redeşteptarea conştiinţei sociale creştine a constituit singura realizare pozitivă a lui Karl Marx”. împotriva acestei aprecieri, eu unul nu aş avea multe de spus; cititorul îşi va reaminti, poate, că şi eu am evidenţiat[50] influenţa morală a lui Marx asupra creştinismului. Nu cred că, în chip de apreciere finală, Toynbee ia îndeajuns în considerare marea idee morală că cei exploataţi trebuie să se emancipeze singuri, în loc să aştepte acte de caritate din partea exploatatorilor; dar aceasta nu este, fireşte, decât o diferenţă de opinie, şi nu m-aş gândi nicidecum să contest lui Toynbee dreptul la o opinie proprie. Ţin însă să atrag atenţia asupra expresiei „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi”, care subînţelege o teorie morală istoricistă, ba chiar punctul de vedere al futurismului moral.[51] Căci eu sunt de părere că nu putem şi nu trebuie să ne ferim de a decide noi înşine în astfel de chestiuni: şi că dacă noi nu suntem capabili să rostim un verdict, nici istoria nu va fi în măsură s-o facă.

Atât despre modul cum îl tratează Toynbee pe Marx. Cât priveşte problema mai generală a istorismului sau a relativismului său istoric, se poate spune că Toynbee este perfect conştient de el, deşi nu-l formulează ca pe un principiu general al determinării istorice a *oricărei* gândiri, ci doar ca pe un principiu restrâns aplicabil gândirii *istorice;* căci, după cum singur explică[52], el ia „drept punct de plecare... axioma că orice gândire istorică este inevitabil reativă la circumstanţele particulare ale timpului şi locului în care se află plasat gânditorul. Aceasta este o lege a Naturii Umane căreia niciun geniu uman nu i se poate sustrage”. Există o destul de evidentă analogie între acest istorism şi sociologia cunoaşterii: pentru că, de bună seamă, „timpul şi locul în care se află plasat gânditorul” nu este altceva decât descrierea a ceea ce s-ar putea numi „habitatul istoric” al gânditorului, prin analogie cu „habitatul social” despre care vorbeşte sociologia cunoaşterii. Deosebirea, dacă există vreuna, constă în aceea că Toynbee restrânge numita „lege a Naturii

Umane” la gândirea istorică, restrângere ce mi se pare puţin stranie şi poate chiar neintenţionată; căci pare destul de improbabil să existe o „lege a Naturii Umane căreia niciun geniu uman nu i se poate sustrage”, care să nu fie valabilă pentru gândire în general, ci doar pentru gândirea istorică.

CAPITOLUL 24: FILOSOFIA ORACULARĂ 279

Despre grăuntele de adevăr, incontestabil dar destul de banal, cuprins într-un asemenea istorism sau sociologism, am vorbit în ultimele două capitole şi nu-i nevoie să repet cele spuse acolo. Cât priveşte însă critica, poate că merită făcută precizarea că fraza lui Toynbee, dacă înlăturăm restrângerea ei la gândirea istorică, cu greu ar putea fi considerată drept o „axiomă”, deoarece ar fi paradoxală. (Ar fi o altă[53] formă a paradoxului mincinosului; pentru că dacă niciun geniu nu poate să nu exprime obişnuinţele de gândire ale habitatului său social, atunci s-ar putea ca şi această aserţiune să nu fie decât expresia unei obişnuinţe a habitatului social al autorului ei, adică a modei relativiste a timpului nostru.) Această remarcă nu are numai o semnificaţie formal-logică. Pentru că arată că istorismul sau istorioanaliza pot fi aplicate istorismului însuşi, iar acesta este într-adevăr un mod admisibil de a trata o idee *după* ce ea a fost criticată prin argumentare raţională. Dat fiind că istorismul a fost criticat în acest din urmă fel, pot acum să risc o diagnoză istorico-analitică, spunând că istorismul este un produs tipic, deşi uşor desuet, al epocii noastre; sau mai precis, al înapoierii tipice a ştiinţelor sociale din epoca noastră. El este reacţia tipică la intervenţionism şi la o perioadă de raţionalizare şi de cooperare industrială; perioadă ce reclamă, mai mult, poate, decât oricare alta din istorie, aplicarea practică a metodelor raţionale la problemele sociale. O ştiinţă socială ce nu prea izbuteşte să răspundă acestor cerinţe va fi deci înclinată să se apere construind atacuri sofisticate împotriva aplicabilităţii ştiinţei la astfel de probleme. Rezumând diagnoza mea istorico-analitică, m-aş încumeta să sugerez că istorismul lui Toynbee este un

antiraţionalism apologetic, născut dintr-o disperare a raţiunii şi care încearcă să se refugieze în trecut, ca şi în profeţia viitorului.54 Dacă există ceva ce trebuie înţeles ca un produs istoric, acesta este cu siguranţă tocmai istorismul.

Multe din trăsăturile operei lui Toynbee vin în sprijinul diagnozei mele. Un exemplu este accentul pus de el pe superioritatea detaşării faţă de lume asupra acţiunii ce vrea să influenţeze mersul lucrurilor din această lume. Astfel, el vorbeşte, spre exemplu, de „tragicul succes lumesc" al lui Mahomed, spunând că şansa ce i s-a oferit profetului de a se angaja în acţiune în această lume a fost o „chemare căreia spiritul său nu i-a putut rezista. Acceptând... el renunţa la rolul sublim de profet ce-i fusese hărăzit cu generozitate, mulţumindu-se cu rolul banal al unui om de stat încununat de un

succes magnific". (Cu alte cuvinte, Mahomed a cedat unei ispite căreia Iisus i-a rezistat.) Ignaţiu de Loyola, în consecinţă, se bucură de aprobarea lui Toynbee pentru că din soldat a devenit sfânt.55 Am putea întreba însă: acest sfânt n-a devenit oare şi el un om de stat de mare succes? (Fiind vorba însă de iezuitism. lucrurile dobândesc, pare-se, o cu totul altă înfăţişare: acest tip de om de stat are îndeletniciri îndeajuns de transcendente.) Spre a evita posibilele neînţelegeri, ţin să spun cât se poate de clar că eu însumi aş cota pe mulţi sfinţi mai bine decât pe majoritatea sau cvasitotalitatea oamenilor de stat cunoscuţi mie. pentru că în general succesul politic nu mă prea impresionează. Am citat pasajul de mai înainte numai ca pe o coroborare a diagnozei mele istorico-analitice. potrivit căreia acest istorism al unui profet istoric modern este o filosofie a evaziunii.

Antiraţionalismul lui Toynbee iese în evidenţă în multe alte locuri. De exemplu, atunci când atacă concepţia

raţionalistă despre toleranţă, el foloseşte, în loc de argumente, o categorie cum este cea de „nobleţe”, ca opusă celei de „spirit plebeu” (în original *lowness* – n. t.). Pasajul respectiv tratează despre opoziţia dintre evitarea pur „negativă” a violenţei, având temeiuri raţionale, şi adevărata non-violenţă sau detaşare de lume, dând de înţeles că cele două sunt concretizări ale unor „intenţii… pozitiv antitetice una alteia” 56. Iată pasajul la care mă refer: „La nivelul ei cel mai de jos practicarea Non-Violenţei poate să nu exprime nimic mai nobil şi mai constructiv decât o deziluzie cinică faţă de… violenţa… practicată până atunci *ad nnuseam…* Un exemplu notoriu de Non-Violenţă de acest gen neconstructiv este toleranţa religioasă din Lumea Occidentală începând din secolul al şaptesprezecelea… şi până astăzi”. E greu să rezişti ispitei de a riposta întrebând – în terminologia lui Toynbee însuşi – dacă acest atac constructiv împotriva toleranţei religioase democratice din Occident exprimă ceva cu mult mai nobil şi mai constructiv decât o deziluzie cinică faţă de raţiune, dacă nu este cumva un exemplu notoriu al acelui antiraţionalism care a fost şi, din păcate, mai este încă la modă în Lumea noastră Occidentală şi care a fost practicat *ad nauscam,* îndeosebi începând din epoca lui Hegel şi până în zilele noastre.

Desigur, această istorioanaliză pe care am încercat-o asupra lui Toynbee nu constituie o critică serioasă. Ea nu este decât un mod maliţios de a riposta, de a plăti istorismului cu aceeaşi monedă.

Miezul criticii mele este de cu totul altă factură şi mi-ar părea rău dacă jucându-mă astfel de-a istorismul, m-aş face răspunzător de a da acestei metode ieftine şi mai multă trecere decât are deja.

Să nu fiu înţeles greşit. Nu simt nicio ostilitate faţă de misticismul religios (ci doar faţă de un intelectualism antiraţionalist militant) şi aş fi primul care m-aş împotrivi oricărei încercări de a-l oprima. Departe de mine intenţia de a pleda pentru intoleranţă religioasă. Dar pretind că credinţa în raţiune, sau raţionalismul, sau umanitarismul,

sau umanismul, are acelaşi drept ca orice alt crez de a contribui la ameliorarea relaţiilor umane şi îndeosebi la împiedicarea fărădelegilor internaţionale şi la statornicirea păcii „Umanismul – scrie Toynbee57 – îşi consacră în mod voit atenţia şi strădania sa… aducerii sub control uman a treburilor omeneşti. Numai că… unitatea omenirii nu poate fi niciodată statornicită în fapt decât în cadrul unităţii acelui întreg suprauman din care Omenirea face parte…; or. şcoala umaniştilor noştri occidentali moderni a nutrit şi nutreşte aspiraţia, originală şi perversă deopotrivă, de a ajunge la Cer prin înălţarea unui gigantic Turn Babel pe temelii pământeşti…” Ceea ce susţine Toynbee. dacă l-am înţeles bine, este că umanistul nu are nicio şansă să aducă relaţiile internaţionale sub controlul raţiunii umane. Apelând la autoritatea lui Bergson58, el pretinde că numai supunerea faţă de o totalitate supraomenească ne poate salva şi că pentru raţiunea umană nu există nicio soluţie, nicio „cale pământească”, după cum se exprimă el, pentru depăşirea naţionalismului tribal. N-am nimic împotriva caracterizării drept „pământească” a credinţei umaniste în raţiune, deoarece cred cu adevărat că printre principiile politicii raţionaliste se numără şi acela că nu putem crea raiul pe pământ.59 Dar umanismul este, la urma urmei, o credinţă ce şi-a probat virtuţile prin fapte, şi n-a făcut lucrul acesta, probabil, cu nimic mai rău decât orice alt crez. Şi cu toate că împreună cu majoritatea umaniştilor, cred că, prin ideea Dumnezeului-tatăl, creştinismul poate aduce o mare contribuţie la statornicirea frăţiei între oameni, cred de asemenea că e puţin probabil ca cei ce subminează credinţa omului în raţiune să poată contribui mult la atingerea acestui ţel.

ÎNCHEIERE

Capitolul 25

Există un sens al istoriei?

I

Acum că mă apropii de sfârşitul acestei cărţi, vreau să amintesc din nou cititorului că în cuprinsul ei n-am urmărit câtuşi de puţin să ofer o istorie completă a

istoricismului; capitolele cărţii nu sunt decât însemnări marginale şi răzleţe pentru o asemenea istorie, însemnări ce, pe deasupra, au o pronunţată tentă personală. De acest caracter al cărţii se leagă strâns şi faptul că ea reprezintă, în acelaşi timp, un fel de introducere critică în filosofia societăţii şi a politicii, pentru că istoricisinul este o filosofie socială, politică şi morală (sau, să zic. mai degrabă imorală), şi a exercitat ca atare o puternică influenţă de la începuturile civilizaţiei noastre şi până astăzi. De aceea este practic imposibil să-i comentezi istoria fără a discuta în acelaşi timp problemele fundamentale ale societăţii, ale politicii şi ale moralei. Iar o asemenea discuţie conţine totdeauna, fie că recunoaşte sau nu acest lucru un puternic element personal. Aceasta nu înseamnă că o parte considerabilă din ceea ce se spune în carte n-ar avea decât valoarea unei simple opinii; în puţinele cazuri în care am explicat propunerile sau deciziile mele personale în chestiuni morale sau politice, am precizat de fiecare dată cu claritate caracterul personal al propunerii sau deciziei respective. Doar în alegerea problematicii tratats-a manifestat preferinţa personală într-o măsură mult mai mare decât s-ar fi întâmplat, să zicem, în cazul unui tratat ştiinţific.

Într-un fel, totuşi, această deosebire este şi ea una de grad. Nici chiar o ştiinţ nu este doar un „corp de fapte”. Ea este, cel puţin, o colecţie, şi ca atare dependentă de interesele celui ce a cules respectivele fapte, adică de un punct de vedere. În ştiinţă acest punct de vedere este de obicei determinat de o teorie ştiinţifică; selectăm.

adică, din varietatea infinită a faptelor şi din varietatea infinită a aspectelor pe care acestea le înfăţişează, acele fapte şi acele aspecte care sunt interesante din pricina legăturii lor cu o teorie ştiinţifică mai mult sau mai puţin preconceptă. O anume şcoală de filosofi ai metodei ştiinţifice1 au tras din consideraţii de genul acestora concluzia că ştiinţa totdeauna raţionează circular şi că „ne aflăm în situaţia câinelui ce aleargă ca să

apuce propria sa coadă", cum se exprimă Eddington, deoarece nu putem scoate din experienţa noastră factuală decât ceea ce am pus noi înşine în ea, sub forma teoriilor noastre. Acest raţionament nu stă totuşi în picioare. Deşi este, în general, perfect adevărat că nu selectăm decât fapte care au relevanţă faţă de o teorie preconcepută, nu este adevărat că selectăm numai fapte care confirmă teoria şi, aşa-zicând, o repetă; metoda ştiinţei constă mai degrabă în căutarea de fapte ce ar putea să infirme teoria. Aceasta este ceea ce numim testarea unei teorii – spre a vedea dacă nu putem descoperi vreun neajuns în ea. Dar deşi culegerea faptelor se efectuează ţinând cont de teorie şi faptele o confirmă pe aceasta atâta timp cât ea rezistă testelor, faptele reprezintă mai mult decât un fel de simplă repetare a unei teorii preconcepute. Ele confirmă teoria numai dacă? întrezultatele unor încercări neizbutite de a infirma predicţiile ei şi **constituie** astfel o mărturie e-locven în favoarea ei. Eu susţin, aşadar, că posibilitatea testării unei teor; şi deci caracterul ei ştiinţific, ţin de posibilitatea răsturnării ei. adia. de falsificabilitatea ei; iar faptul că toate testările la care este supusă o teorie sunt încercări de infirmare a predicţiilor derivate cu ajutorul ei oferă cheia metodei ştiinţifice.2 Această viziune asupra metodei ştiinţifice este coroborată de istoria ştiinţei, care arată că adesea teoriile ştiinţifice sunt răsturnate de experimente şi că răsturnarea teoriilor constituie într-adevăr vehiculul progresului ştiinţific. Teza că ştiinţa e circulară nu poate fi susţinută.

Un element al acestei teze rămâne însă adevărat, şi anume că toate descrierile ştiinţifice de fapte sunt accentuat selective, depinzând totdeauna de teorii. Situaţia poate fi cel mai bine descrisă prin analogie cu un proiector („teoria ştiinţei-proiector", cum o numesc eu de obicei, prin contrast cu „teoria intelectului-reci-pient" 3). Ce anume dă în vileag proiectorul va depinde de poziţia sa, de modul în care îl orientăm, de intensitatea şi culoarea luminii sale etc; deşi va depinde, firește, în foarte mare măsură şi de lucrurile pe care el le luminează. În mod

similar, o descriere

ştiinţifică va depinde în mare măsură de punctul nostru de vedere, de interesele noastre, care de regulă au legătură cu teoria sau ipoteza pe care vrem s-o testăm; deşi va depinde şi de faptele descrise. Într-adevăr, teoria sau ipoteza ar putea fi caracterizată drept cristalizarea unui punct de vedere. Căci dacă încercăm să formulăm punctul nostru de vedere, această formulare va fi. de reculă, ceea ce uneori este numit o ipoteză de lucru; adică o presupunere provizorie având funcţia de a ne ajuta să selectăm şi să ordonăm faptele. Trebuie să spunem însă clar că nu poate exista vreo teorie sau ipoteză care să nu fie, în acest sens, o ipoteză de lucru, şi să nu rămână aşa. Pentru că nicio teorie nu este definitivă şi fiecare teorie ne ajută să selectăm şi să ordonăm anume lapte. Acest caracter selectiv al oricărei descrieri o face, într-un anumit sens, „relativă”; dar numai în sensul că n-am oferi această descriere, ci o alta, dacă punctul nostru de vedere-ar fi diferit. El poate afecta de asemenea *credinţa* noastră în adevărul descrierii: dar nu afectează problema adevărului sau falsităţii descrierii: adevărul nu este „relativ” în acest sens4.

Motivul pentru care orice descriere este selectivă îl constituie, vorbind în mare, infinita bogăţie şi varietate a aspectelor posibile ale faptelor din lumea noastră. Pentru descrierea acestei bogăţii infinite, avem la dispoziţie doar un număr finit de şiruri finite de cuvinte. Putem lungi, aşadar, descrierile noastre oricât dorim: ele vor rămâne totdeauna incomplete, simple selecţii, şi în plus inevitabil sumare, din faptele ce ni se înfăţişează spre descriere. Aceasta arată nu doar că este cu neputinţă de evitat un punct de vedere selectiv, ci că este şi indezirabil să se încerce aşa ceva; căci dacă am putea proceda fără niciun punct de vedere, n-am obţine o descriere mai „obiectivă”, ci doar un morman de enunţuri fără nicio legătură între ele. Dar. fireşte, un punct de vedere este inevitabil, iar

încercarea naivă de a-l evita nu poate duce decât la autoamăgire şi la aplicarea necritică a unui punct de vedere inconştient.5 Toate acestea sunt adevărate, cum nu se poate mai categoric, în cazul *descrierii istorice,* care, după cum se exprimă Schopenhauer6, are „un obiect de studiu infinit". În istorie, aşadar, nu mai puţin decât în ştiinţă, este inevitabil să avem un punct de vedere; iar credinţa că s-ar putea şi altminteri, duce în mod necesar la autoamăgire şi la lipsă de spirit critic. Aceasta, fireşte, nu înseamnă că aici ne e permis să falsificăm orice sau să tratăm cu nonşalanţă problema adevărului. Orice

descriere istorică particulară a anumitor fapte va fi pur şi simplu adevărată sau falsă, oricât de greu ar fi să decidem asupra adevărului sau falsităţii ei.

Până aici poziţia istoriei este analoagă celei a ştiinţelor naturii, de exemplu a fizicii. Dacă vom compara însă rolul pe care-l joacă un „punct de vedere" în istorie cu cel pe care-l joacă un „punct de vedere" în fizică, vom constata o mare deosebire. În fizică, după cum am văzut, „punctul de vedere" se prezintă de obicei ca o teorie fizică, pe care o putem testa căutând fapte noi. În istorie lucrurile nu stau chiar atât de simplu.

II

Să examinăm întâi ceva mai îndeaproape rolul teoriilor într-o ştiinţă a naturii cum este fizica. Aici teoriile îndeplinesc câteva sarcini interconexate. Ele ajută la unificarea ştiinţei ca şi la explicarea şi predicţia de evenimente. Referitor la explicaţie şi la predicţie. mi-aş permite să citez din una din propriile mele lucrări7: „A da o *explicaţie cauzală* unui anumit eveniment înseamnă a deriva deductiv un enunţ (pe care aici îl vom numi *prognoza)* ce descrie acel eveniment, folosind drept premise ale deducţiei anumite *legi universale* alături de anumite propoziţii singulare sau specifice, pe care le putem numi *condiţii iniţiale.* Putem spune, de exemplu, că am dat o explicaţie cauzală a ruperii unui anumit fir dacă

am stabilit că firul are o rezistenţă la rupere de 1 kg şi că de el a fost atârnată

O greutate de 2 kg. Analizând această explicaţie, descoperim că în ea intervin două componente diferite. 1) Asumăm o ipoteză având caracter de lege universală a naturii, care în cazul nostru ar putea fi: «De câte ori un fir este solicitat de o sarcină care depăşeşte o anumită solicitare maximă caracteristică pentru firul în cauză, el se va rupe.» 2) Asumăm anumite enunţuri specifice (condiţiile iniţiale) privitoare la evenimentul particular în chestiune: în cazul nostru ar putea fi vorba de următoarele două enunţuri: «Pentru acest fir. solicitarea maximă caracteristică la care se produce ruperea este de

1 kg» şi «Greutatea atârnată de acest fir a fost de 2 kg». Există deci două feluri diferite de enunţuri care împreună furnizează o explicaţie cauzală completă: 1) *enunţuri universale având caiacter de legi ale naturii* şi 2) *enunţuri specifice referitoare la cazul particular despre care este vorba, numite «condiţii iniţiale».* Din legile

universale 1) putem deduce cu ajutorul condiţiilor iniţiale 2), următorul enunţ specific 3): «Acest fir se va rupe.» Această concluzie 3) o mai putem numi o *prognoză* specifică.

— Condiţiile iniţiale (mai corect spus, situaţia descrisă de ele) sunt numite de obicei *cauza* evenimentului despre care este vorba, iar prognoza (mai corect spus, evenimentul descris de prognoză) este numit *efect:* de exemplu, spunem că atârnarea unei greutăţi de 2 kg de un fir capabil să susţină doar 1 kg a fost cauza ruperii firului".

Din această analiză a explicaţiei cauzale putem desprinde câteva idei. Una este că nu putem vorbi niciodată de cauză şi efect într-un mod absolut, un eveniment fiind cauza altuia, care este efectul său, numai relativ la o lege universală sau alta. Aceste legi universale

sunt însă foarte adesea atât de banale (ca în propriul nostru exemplu) încât de regulă le socotim de la sine înţelese, în loc să facem uz de ele în mod conştient. O a doua idee este că folosirea unei teorii în scopul *prezicerii* unui eveniment specific nu este decât un alt aspect al folosirii ei pentru *explicarea* unui asemenea eveniment. Şi cum testarea unei teorii se realizează comparând evenimentele prezise cu cele efectiv observate, analiza noastră arată şi cum pot fi *testate* teoriile. Dacă o teorie este folosită în scop explicativ, predictiv sau pentru testare, depinde de ce anume ne preocupă şi de care propoziţii sunt considerate de noi ca fiind date sau asumate.

Astfel, în cazul aşa-numitelor *ştiinţe* teoretice sau *generalizatoare* (cum sunt fizica, biologia, sociologia etc.) ne interesează cu precădere legile sau ipotezele universale. Vrem să ştim dacă acestea sunt adevărate, şi cum niciodată nu ne putem asigura în mod direct de adevărul lor, adoptăm metoda eliminării celor false. Interesul nostru pentru evenimente specifice, de exemplu pentru experimentele pe care le descriu condiţiile iniţiale şi prognozele, este întrucâtva limitat; ele ne preocupă în principal ca mijloace în vederea anumitor scopuri, mijloace prin care putem testa legile universale, pe când acestea din urmă sunt considerate interesante prin ele însele şi capabile să unifice cunoaşterea noastră.

În cazul ştiinţelor aplicate, preocuparea noastră este alta. Inginerul care foloseşte fizica pentru a construi un pod este interesat în mod precumpănitor de o prognoză: dacă un pod de un anumit fel (descris de condiţiile iniţiale) va suporta o anumită greutate. Pentru el, legile universale sunt mijloace în vederea unui scop şi sunt considerate date.

Prin urmare, ştiinţele generalizatoare pure şi aplicate sunt preocupate, respectiv, de testarea de ipoteze universale şi de predicţia unor evenimente specifice. Mai există însă şi o a treia preocupare, aceea de a explica un eveniment specific sau particular. Dacă vrem să explicăm

un asemenea eveniment, de exemplu un anumit accident rutier, presupunem de obicei în mod tacit o mulţime de legi universale cel mai adesea banale (bunăoară, că un os se rupe la o anumită solicitare, sau că orice autoturism care izbeşte într-un anume fel un corp omenesc produce o solicitare suficientă pentru ruperea unui os etc), iar ceea ce ne interesează cu precădere sunt condiţiile iniţiale sau cauza care, împreună cu aceste legi universale banale, ar explica evenimentul respectiv. Atunci de obicei asumăm cu titlu ipotetic anumite condiţii iniţiale şi încercăm să găsim probe suplimentare pe baza cărora să putem stabili dacă aceste condiţii iniţiale asumate ipotetic sunt sau nu adevărate; adică testăm aceste ipoteze specifice, derivând din ele (cu ajutorul anumitor altor legi universale, de obicei la fel de banale) noi predicţii ce pot fi confruntate cu fapte observabile.

Foarte rar ne găsim în situaţia de a trebui să ne facem griji în privinţa legilor universale implicate într-o asemenea explicaţie. Aceasta se întâmplă numai atunci când observăm vreun gen de evenimente nou sau straniu, cum ar fi o reacţie chimică neaşteptată. Dacă un asemenea eveniment prilejuieşte formularea şi testarea anumitor ipoteze noi, atunci el este de interes în principal din punctul de vedere al unei ştiinţe generalizatoare. De regulă însă. dacă ne preocupă anumite evenimente specifice şi explicarea lor, considerăm ca date toate legile universale de care avem nevoie.

Ştiinţele care sunt animate de acest interes pentru evenimente specifice şi pentru explicarea lor pot fi numite, prin contrast cu ştiinţele generalizatoare, *ştiinţe istorice.*

Această viziune asupra istoriei ne face să înţelegem de ce atâţia specialişti *în* istorie şi atâţia dintre cei ce au scris despre metoda ei subliniază că ceea ce îi interesează este evenimentul particular, şi nu aşa-numitele legi istorice universale. Pentru că, din punctul nostru de vedere, nu pot exista legi istorice. Generalizarea se înscrie, pur şi simplu, pe o altă direcţie de interese, net diferite de interesul pentru evenimentele specifice şi pentru explicarea lor

cauzală, cu care se îndeletniceşte istoria. Cei interesaţi de legi sunt nevoiţi să se adreseze ştiinţelor generalizatoare (de exemplu.

sociologiei). Prin prisma viziunii noastre se poate înţelege şi de ce istoria a fost atât de frecvent caracterizată drept „evenimentele trecutului aşa cum s-au petrecut în realitate”. Această caracterizare, chiar dacă vom avea de făcut câteva obiecţii faţă de ea, evidenţiază cât se poate de bine interesul specific al istoricului, prin contrast cu interesul cuiva care practică o ştiinţă generalizatoare. Viziunea noastră mai explică şi de ce în istorie suntem confruntaţi, mult mai mult decât în ştiinţele generalizatoare, cu problemele „infinităţii obiectului ei de studiu”. Pentru că teoriile sau legile universale ale ştiinţei generalizatoare introduc unitate şi un „punct de vedere”: ele creează, pentru fiecare ştiinţă generalizatoare, problemele ei şi centrele ei de interes, ca şi de cercetare, de construcţie logică şi de prezentare. În istorie însă nu dispunem de asemenea teorii unificatoare; mai bine zis, nenumăratele legi universale banale pe care le folosim sunt considerate ca date: ele sunt practic lipsite de interes şi total incapabile să introducă ordine în materia studiată. Dacă. de pildă, explicăm prima împărţire a Poloniei, din 1772. arătând că această ţară nu avea cum să reziste puterilor conjugate ale Rusiei, Prusiei şi Austriei, folosim în mod tacit anumite legi istorice banale, cum ar fi următoarea: „Dacă două armate sunt aproximativ la fel de bine înarmate şi comandate, dar una are o covârşitoare superioritate numerică, atunci cealaltă nu învinge niciodată”. (Deosebirea între a spune „niciodată” şi a spune „mai niciodată” nu este aici la fel de importantă pentru noi ca pentru căpitanul unui vas din flota britanică.) o asemenea lege ar putea fi caracterizată drept o lege a sociologiei puterii militare: ea este însă prea banală pentru a ridica vreodată vreo problemă serioasă sociologilor sau pentru a le stârni interesul. Sau dacă explicăm, să zicem,

prin ambiţia şi energia lui Cezar decizia sa de a trece Rubiconul, folosim anumite generalizări psihologice extrem de banale, care nu sunt de natură să reţină vreodată atenţia unui psiholog. (De fapt. majoritatea explicaţiilor istoric. e folosesc în mod tacit nu atât legi sociologice şi psihologice banale, cât ceea ce, în capitolul 14, am numit *logica situaţiei;* adică, pe lângă condiţiile iniţiale ce descriu interese şi scopuri personale şi alţi factori situaţionali, cum este informaţia de care dispune persoana în cauză, ele presupun tacit, ca un fel de primă aproximaţie, banala lege generală că persoanele normale acţionează de regulă mai mult sau mai puţin raţional.)

Vedem deci că acele legi universale pe care le foloseşte explicaţia istorică nu oferă pentru istorie un principiu selectiv şi unificator, un „punct de vedere”. Într-un sens foarte limitat un asemenea punct de vedere poate fi asigurat limitând istoria la o istorie a ceva; de exemplu la istoria puterii politice, a relaţiilor economice, a tehnologiei sau a matematicii. De regulă însă avem nevoie de principii selective suplimentare, de puncte de vedere care să fie în acelaşi timp centre de interes. Unele principii de acest fel sunt oferite de ideile preconcepute care sub anumite aspecte se aseamănă cu legile universale, idei cum sunt aceea că în istorie prezintă importanţă personalitatea „Marilor Bărbaţi”, sau „caracterul naţional”, sau ideile morale, sau condiţiile economice etc. Este important să ne dăm seama că multe „teorii istorice” (pesemne că mai potrivit ar fi să le caracterizăm drept „cvasiteorii”) diferă mult în ce priveşte caracterul lor de teoriile ştiinţifice. Pentru că în istorie (inclusiv în istoria ştiinţelor naturii, de exemplu în geologia istorică) faptele ce ne stau la dispoziţie sunt adesea extrem de limitate şi nu pot fi repetate sau generate după cum vrem noi. Şi au fost culese în conformitate cu un punct de vedere preconceput; aşa-numitele „izvoare” istorice consemnează doar asemenea fapte a căror înregistrare a părut îndeajuns de

interesantă, astfel că izvoarele vor cuprinde adesea numai fapte care se potrivesc cu o teorie preconceptă. Iar dacă nu sunt disponibile şi alte fapte, de multe ori testarea acestei teorii sau a oricărei teorii ulterioare nu va fi posibilă. Unor asemenea teorii istorice netestabile li se poate imputa pe drept cuvânt circularitatea în sensul în care ea a fost pe nedrept imputată teoriilor ştiinţifice. Pentru asemenea teorii istorice voi folosi, prin contrast cu teoriile ştiinţifice, denumirea de *„interpretări generale”*. Interpretările sunt importante pentru că reprezintă nişte puncte de vedere. Am văzut însă că un punct de vedere este totdeauna inevitabil şi că în istorie numai rareori se poate obţine o teorie care să poată fi testată şi care să aibă în consecinţă, un caracter ştiinţific. Aşadar, nu trebuie să credem că o interpretare generală poate fi confirmată prin concordanţa ei chiar şi cu toate documentele disponibile; pentru că nu trebuie să uităm de circularitatea ei şi nici de faptul că vor exista întotdeauna un număr de alte interpretări (eventual incompatibile cu ea) care concordă cu aceleaşi documente

şi că numai rareori putem să obţinem date noi care să servească în felul în care servesc în fizică experimentele cruciale8. Istoricii adesea nu văd nicio altă interpretare care să concorde cu faptele la fel de bine ca propria lor interpretare; dacă ne gândim însă că până şi în domeniul fizicii, care dispune de un stoc de fapte mai mare şi mai sigur, este mereu nevoie de noi experimente cruciale, pentru că cele vechi se potrivesc cu fiecare din două teorii rivale şi incompatibile (să amintim în acest sens experimentul eclipsei, necesar pentru a decide între teoria newtoniană şi cea einsteiniană a gravitaţiei), atunci vom abandona credinţa naivă că vreun set determinat de documente istorice ar putea fi interpretat vreodată într-un singur fel.

Dar aceasta nu înseamnă că toate interpretările sunt de valoare egală. Mai întâi, există totdeauna interpretări

care nu concordă cu adevărat cu datele acceptate; în al doilea rând, există unele care, pentru a se sustrage falsificării prin fapte, necesită un număr de ipoteze auxiliare mai mult sau mai puţin plauzibile; apoi. există interpretări care nu sunt în stare să conecteze un număr de fapte pe care o altă interpretare poate să le conecteze şi, în aceste limite, să le „explice". După cum se vede, chiar şi în câmpul interpretării istorice se pot realiza progrese considerabile. În plus. pot să existe tot felul de trepte intermediare între „punctele de vedere" mai mult sau mai puţin universale şi acele ipoteze istorice specifice sau singulare, menţionate mai sus, care în explicarea evenimentelor istorice joacă rolul unor condiţii iniţiale ipotetice, şi nu al unor legi universale. Destul de frecvent acestea pot fi testate destul de bine şi sunt deci comparabile cu teoriile ştiinţifice. Dar unele din aceste ipoteze specifice se aseamănă îndeaproape cu acele cvasiteorii universale pe care eu le-am numit interpretări şi ca atare pot fi puse alături de acestea, ca „interpretări specifice". Pentru că probele în favoarea unei asemenea interpretări specifice au destul de frecvent un caracter la fel de circular ca şi probele în favoarea unor „puncte de vedere" universale. De exemplu, se poate întâmpla ca singura noastră autoritate să ne ofere privitor la anumite evenimente exact*e* acea informaţie care se potrriveşte cu propria ei interpretare; specifică. Majoritatea interpretărilor specifice, pe care le putem; încerca, ale acestor fapte vor fi atunci circulare în sensul că se vor potrivi în mod necesar cu interpretarea ce a prezidat la selecţia; iniţială a faptelor. Dacă însă izbutim să dăm unui asemenea material

O interpretare ce se abate în mod radical de la cea adoptată de autoritatea noastră (aşa cum s-a întâmplat, de exemplu, cu siguranţă în interpretarea dată de noi operei lui Platon), atunci caracterul interpretării noastre poate eventual să semene întrucâtva cu cel al unei ipoteze ştiinţifice. Dar în ce priveşte fundamentalul, este necesar

să nu uităm că uşurinţa cu care poate fi aplicată o anumită interpretare şi aparenta ei capacitate de a explica tot ceea ce ştim este un argument foarte dubios în favoarea ei; pentru că nu putem testa o teorie decât dacă putem căuta contraexemple. (Lucrul acesta îl uită aproape întotdeauna admiratorii diferitelor „filosofii revelatoare", în special psihanaliştii, socioanaliştii şi istorio-analiştii; ei sunt adeseori seduşi de uşurinţa cu care teoriile lor pot fi aplicate pretutindeni.)

Spuneam mai înainte că pot exista interpretări incompatibile; dar câtă vreme le considerăm ca nefiind decât cristalizări ale unor puncte de vedere, între ele nu va exista incompatibilitate. De exemplu, interpretarea potrivit căreia omenirea se află într-un progres continuu (spre societatea deschisă sau spre vreun alt ţel) este incompatibilă cu interpretarea că omenirea alunecă permanent în jos, regresează. Dar „punctul de vedere" al unui autor care priveşte istoria umană ca pe o istorie a progresului nu este neapărat incompatibil cu cel al unui autor care vede în ea un regres continuu; cu alte cuvinte, am putea scrie o istorie a progresului omenirii spre libertate (cuprinzând, de exemplu, descrierea luptei împotriva sclaviei) şi o altă istorie, a regresului uman şi a opresiunii (cuprinzând, bunăoară, lucruri cum sunt impactul rasei albe asupra celorlalte rase); iar aceste două istorii nu vor trebui neapărat să se contrazică, putând foarte bine să fie complementare una faţă de alta, aşa cum ar fi două imagini ale aceluiaşi peisaj privit din două puncte diferite. Această observaţie prezintă o importanţă considerabilă. Căci dat fiind că fiecare generaţie îşi are propriile sale frământări şi probleme, şi deci propriile sale interese şi un punct de vedere propriu, rezultă că fiecare generaţie are dreptul să privească şi să reinterpreteze istoria în propriul său fel, complementar cu cel al generaţiilor anterioare. În fond, toţi studiem istoria pentru că ne interesează[9] şi, eventual din dorinţa de a învăţa din ea ceva despre propriile noastre probleme. Dar istoria nu poate servi nici unuia din aceste două scopuri dacă, sub

influenţa unei inaplicabile idei de obiectivitate, ezităm să înfăţişăm problemele istorice din propriul

nostru punct de vedere. Şi nu trebuie să ne temem că punctul nostru de vedere, dacă este aplicat în mod conştient şi critic, va fi inferior celui al unui autor care are naivitatea de a crede că el nu interpretează şi că a atins un nivel de obiectivitate ce-i permite să prezinte „evenimentele din trecut aşa cum s-au petrecut în realitate", (iată de ce sunt de părere că şi asemenea comentarii cu amprentă personală cum se întâlnesc în cartea de faţă îşi au îndreptăţirea lor, fiind în concordanţă cu metoda istorică.) Principalul e să fii conştient de propriul punct de vedere şi să fii critic, adică să eviţi, pe cât posibil, părtinirile inconştiente şi deci necritice în prezentarea faptelor. Sub toate celelalte aspecte interpretarea trebuie să-şi pledeze ea însăşi cauza; iar meritele ei vor fi fertilitatea, capacitatea de a elucida fapte istorice, precum şi interesul ei actual, capacitatea ei de a elucida problemele prezentului.

Rezumând, vom spune că nu poate exista o istorie a „trecutului aşa cum a fost în fapt"; pot exista numai interpretări istorice, dintre care niciuna nu e definitivă; iar fiecare generaţie are dreptul de a-şi făuri una proprie. Acesta e, de altfel, nu numai un drept al ei, ci într-un fel şi o obligaţie; pentru că o cere o nevoie imperioasă. Nevoia de a şti cum se leagă de trecut frământările noastre de astăzi şi de a descoperi direcţia pe care putem înainta spre soluţionarea a ceea ce simţim şi alegem drept sarcinile noastre de căpetenie. Din această nevoie, dacă nu este satisfăcută cu mijloace raţionale şi cinstite, senasc interpretările istoriciste. Sub presiunea ei, istori-cistul înlocuieşte întrebarea raţională: „Ce trebuie să alegem drept problemele noastre cele mai urgente, cum au apărut ele şi ce căi trebuie urmate în rezolvarea lor?" cu problema iraţională şi aparent factuală: „Încotro ne îndreptăm? Care este, în esenţă, rolul pe care ni l-a

rezervat istoria?”

Dar este oare corect din partea mea să refuz istoricistului dreptul de a interpreta istoria în propriul lui fel? N-am proclamat adineauri că oricine are un asemenea drept? Răspunsul meu la această întrebare este că interpretările istoriciste sunt de un fel aparte. Interpretările care sunt necesare şi justificate şi dintre care trebuie să adoptăm una sau alta pot fi comparate, spuneam, cu un proiector. Îndreptăm acest proiector spre trecut şi sperăm ca prin reflexie lumina lui să cadă şi asupra prezentului. Interpretarea istoricistă, dimpotrivă, poate fi comparată cu un proiector îndreptat spre noi înşine, din pricina căruia ne este greu sau chiar

Imposibil să vedem ceva în jurul nostru, iar acţiunile ne sunt paralizate. Sensul acestei metafore este că istoricistul nu recunoaşte că noi suntem cei ce selectăm şi ordonăm faptele istoriei, ci crede că „istoria însăşi” sau „istoria omenirii” ne determină, prin legile ei inerente, pe noi, problemele noastre, viitorul nostru şi chiar punctul nostru de vedere. În loc de a recunoaşte că interpretarea istorică trebuie să răspundă unei nevoi ce se naşte din problemele şi deciziile practice cu care ne confruntăm, istoricistul crede că în dorinţa noastră de interpretare istorică îşi află expresie intuiţia profundă că prin contemplarea istoriei putem să descoperim taina sau esenţa destinului omenirii. Istoricismul îşi propune să descifreze Calea pe care îi este sortit omenirii să meargă; să descopere Cheia Istoriei (cum se exprima J. Macmurray) sau Sensul Istoriei.

Dar există oare o asemenea cheie? *Există un sens al istoriei?*

Nu vreau să intru aici în problema sensului cuvântului „sens”: pornesc de la premisa că majoritatea oamenilor ştiu cu destulă claritate ce au în vedere atunci când vorbesc despre „sensul istoriei” sau despre „sensul sau rostul vieţii”.10 Şi în acest sens, în sensul în care se pune problema sensului istoriei, eu răspund: *Istoria nu are*

un sens.

Înainte de a formula raţiunile în sprijinul acestei opinii, trebuie să spun câte ceva despre „istoria" la care se gândesc oamenii atunci când întreabă dacă există un sens al istoriei. Până aici am vorbit eu însumi despre „istorie" ca şi cum termenul nu ar necesita nicio explicaţie. De acum nu mai pot să procedez aşa; pentru că vreau să învederez că *„istoria", în sensul în care majoritatea oamenilor vorbesc de ea, pur şi simplu nu există;* iar aceasta e cel puţin una din raţiunile pentru care afirm că istoria nu are un sens.

Cum ajung cei mai mulţi oameni să folosească termenul Jstorie"? (Am în vedere acea accepţiune a lui în care spunem despre o carte că este o carte ce vorbeşte *despre* istoria Europei, şi nu accepţiunea în care spunem că ea *este* o istorie a Europei.) Ei învaţă despre el la şcoală şi la facultate. Citesc cărţi de istorie. Observă despre ce este vorba în cărţile ce poartă titluri de felul „istoria lumii" sau

„Istoria omenirii" şi capătă deprinderea de a o privi drept un şir de fapte mai mult sau mai puţin distinct. Iar aceste fapte constituie, cred ei, istoria omenirii.

Dar noi am văzut deja că domeniul faptelor este infinit de bogat şi că se impune o selecţie. În funcţie de interesele noastre, putem scrie, de exemplu, despre istoria artei; sau a limbajului; sau a deprinderilor alimentare; sau a febrei tifoide (vezi cartea lui Zinsser *Rats, Lice, and History (Şobolanii, păduchii şi istoria).* Desigur, niciuna din acestea nu este istoria omenirii (şi nici toate împreună). Ci, atunci când vorbesc de istoria omenirii, oamenii au în vedere istoria imperiilor egiptean, babilonian, persan, macedonean, roman ş.a. până în zilele noastre. Altfel spus: ei vorbesc de *istoria omenirii,* dar se gândesc la *istoria puterii politice,* despre care, de altfel, au şi învăţat la

şcoală.

Nu există o istorie a omenirii, există numai un număr indefinit de istorii a tot felul de aspecte ale vieţii umane. Iar unul dintre acestea este istoria puterii politice. Ea este ridicată la rangul de istorie a lumii. După mine însă a gândi astfel înseamnă a comite un delict împotriva oricărei concepţii decente despre omenire. E aproape ca şi cum ai trata istoria delapidărilor sau a jafului sau a otrăvirilor drept istoria omenirii. Pentru că *istoria luptelor pentru putere nu este altceva decât istoria crimei internaţionale şi a asasinatelor în masă* (inclusiv, ce-i drept, a unor încercări de a le pune capăt). Aceasta este istoria care se învaţă în şcoli şi unii din cei mai mari criminali ai ei sunt ridicaţi în slăvi ca eroi ai istoriei.

Dar oare într-adevăr nu se poate vorbi de o istorie universală în sensul de istorie concretă a omenirii? Aşa ceva nu poate să existe. Acesta trebuie să fie, cred, răspunsul oricărui umanist şi, în special, al oricărui creştin. O istorie concretă a omenirii, dacă ar exista una, ar trebui să fie istoria tuturor oamenilor. Ar trebui să fieisto >a tuturor speranţelor, luptelor şi suferinţelor. Pentru că niciuna din acestea nu este mai importantă decât vreo alta. Evident că această istorie concretă nu poate fi scrisă. Suntem nevoiţi să construim abstracţii, să omitem, să alegem. Odată cu aceasta însă ajungem la istoriile multiple, şi printre ele, la istoria crimei internaţionale şi a asasinatelor în masă, care a fost prezentată cu grandilocvenţă drept istoria omenirii.

Dar de ce a fost selectată tocmai istoria puterii şi nu, bunăoară, cea a religiei sau a poeziei? Motivele sunt multiple. Unul e că puterea ne afectează pe toţi, pe când poezia interesează pe foarte puţini. Un altul e că oamenii sunt predispuşi la cultul puterii. Însă nu încape îndoială că acest cult al puterii este o idolatrie umană de cea mai proastă speţă, o relicvă a epocii cavernelor, a robiei umane. Cultul puterii s-a născut din frică, emoţie pe drept cuvânt dispreţuită. Un al treilea motiv pentru care s-a făcut din marea politică miezul „istoriei” este că deţinătorii

puterii au vrut să fie adoraţi şi au putut să impună să li se împlinească dorinţele. Mulţi istorici au scris sub supravegherea împăraţilor, a generalilor şi dictatorilor.

Ştiu că ceea ce spun aici va întâmpina o opoziţie categorică din multe tabere, inclusiv din partea unor apărători ai creştinismului; pentru că deşi Noul Testament nu oferă niciun fel argumente în acest sens, se consideră adesea drept parte a dogmei creştine ideea că Dumnezeu se dezvăluie în istorie; că istoria are un sens; şi că sensul ei este ţelul lui Dumnezeu. Istoricismul este astfel considerat drept un element necesar al religiei. Eu nu subscriu însă la astfel de idei. Susţin, dimpotrivă, că această viziune este curată idolatrie şi superstiţie, nu numai din punctul de vedere al unui raţionalist sau umanist, ci chiar şi din cel creştin.

Ce stă în spatele acestui istoricism teist? în versiunea sa hegeliană, el priveşte istoria – pe cea politică – ca pe o scenă, sau mai curând ca pe un fel de lungă piesă shakespeariană, ai cărei eroi sunt, în viziunea spectatorilor, fie „marile personalităţi istorice”, fie omenirea *ân abstracto.* Spectatorii se întreabă apoi „Cine a scris această piesă?” Şi consideră că dau un răsp. ins pios zicând „Dumnezeu”. Numai că în privinţa asta se înşală. Răspunsul lor este curată blasfemie, pentru că piesa a fost scrisă (şi ei ştiu acest lucru) nu de Dumnezeu, ci de profesorii de istorie supervizaţi de generali şi de dictatori.

Nu neg că o interpretare a istoriei din punct de vedere creştin este la fel de îndreptăţită ca oricare alta; şi se cuvine fără îndoială subliniat, de exemplu, cât de multe din ţelurile şi aspiraţiile noastre occidentale – umanitarismul, libertatea, egalitatea – le datorăm influenţei creştinismului. În acelaşi timp însă, singura atitudine raţională şi singura atitudine creştinească, chiar şi faţă de istoria libertăţii, este să considerăm că noi înşine suntem răspunzători de ea, în acelaşi sens în care suntem răspunzători pentru ceea ce facem cu propriile noastre vieţi, şi că doar conştiinţa noastră, şi nu succesul nostru lumesc, poate să ne judece. Teoria după care Dumnezeu se

dezvăluie în istorie pe Sine şi judecata Sa este în fond identică cu teoria după care succesul nostru lumesc este judecătorul ultim şi justificarea ultimă a acţiunilor noastre; ea se reduce la doctrina că istoria va judeca şi că deci puterea viitoare este totuna cu legitimitatea; e acelaşi lucru cu ceea ce am numit „futurism moral" 11. A susţine că Dumnezeu se dezvăluie pe Sine în ceea ce în mod curent se cheamă „istorie", în istoria crimelor şi hecatombelor internaţionale este într-adevăr o blasfemie; căci ceea ce se petrece realmente în sfera vieţilor umane nu prea are mare legătură cu aceste lucruri crude şi totodată puerile. Viaţa omului individual uitat şi anonim, necazurile şi bucuriile lui, suferinţele şi moartea lui reprezintă conţinutul real al experienţei umane de-a lungul secolelor. Dacă aceste lucruri ar putea fi povestite de istorie, atunci cu siguranţă nu aş spune că e o blasfemie să vedem în ele degetul lui Dumnezeu. Dar o asemenea istorie nu există şi nu poate exista; iar toată istoria care s-a scris, istoria celor Mari şi Puternici este cel mult o comedie ieftină; este opera bufă jucată de nişte puteri aflate în spatele realităţii (comparabilă cu opera bufă a lui Homer jucată de puterile olimpiene din culisele luptelor dintre oameni). Este ceea ce unul din cele mai urâte instincte ale noastre, adoraţia idolatră a puterii, a succesului ne-a făcut să credem că e real. Şi în această „istorie", nici măcar făcută, ci contrafăcută de oameni, unii creştini cutează să vadă mâna lui Dumnezeu! Ei îndrăznesc să pretindă ca înţeleg şi ştiu care este voia Sa atunci când îi atribuie meschinele lor interpretări istorice! „Dimpotrivă – spune teologul K. Barth în Cred/oul său – trebuie să începem prin a recunoaşte... că tot ceea ce credem a şti când spunem «Dumnezeu» nu accede la El şi nu-l cuprinde pe El... ci întotdeauna unul din idolii concepuţi şi plăsmuiţi de noi înşine, fie că-i spunem «spirit», sau «natură», «destin» sau «idee»..." 12 (În consonanţă cu această atitudine, Barth caracterizează „doctrina neoprolestantă a

autorevelării lui Dumnezeu în istorie" drept „inadmisibilă" şi drept o uzurpare „a înaltei misiuni a lui Cristos".) Dar din punct de vedere creştin, asemenea încercări nu numai că se alimentează din aroganţă, ci exprimă de-a dreptul o atitudine anticreştină. Pentru că, negreşit, creştinismul susţine că succesul lumesc nu e lucrul decisiv. Cristos „a pătimit sub Ponţiu Pilat". Citez iar din Barth: „Cum intră numele lui Ponţiu Pilat în *Crezi* Răspunsul e simplu şi poate fi dat pe loc: e o chestiune de datare". Aşadar, omul de succes, care în acea vreme reprezenta puterea istorică, joacă

aici rolul pur tehnic de indicare a datei la care s-au petrecut respectivele evenimente. Şi în ce au constat aceste evenimente? Ele n-au avut nimic de-a face cu succesul politic, cu „istoria". Ele n-au fost nici măcar povestea unei eşuate revoluţii naţionaliste nonviolente (à la Gandhi) a poporului evreu împotriva cuceritorilor romani. Evenimentele n-au fost altceva decât pătimirile unui om. Barth insistă că „pătimirea" se referă la întreaga viaţă a lui Cristos, nu numai la moartea Sa; şi spune13: „Iisus *pătimeşte.* El nu cucereşte. El nu triumfă. Nu e încununat de succes... El n-a obţinut nimic în afară de... răstignirea Sa. Acelaşi lucru s-ar putea spune despre raporturile Sale cu poporul Său şi cu discipolii Săi". Citând din Barth, am vrut să arăt că nu numai din punctul meu de vedere „raţionalist" sau „umanist" cultul succesului istoric apare incompatibil cu spiritul creştinismului. Importante din perspectiva creştinismului nu sunt isprăvile istorice ale puternicilor cuceritori romani, ci (ca să folosesc o expresie a lui Kierkegaard14), „ceea ce o mână de pescari au dat lumii". Şi totuşi, interpretările teiste ale istoriei încearcă să vadă în aceasta aşa cum a fost consemnată, adică în istoria puterii şi în succesul istoric, manifestarea voinţei lui Dumnezeu.

La acest atac împotriva „doctrinei revelării lui Dumnezeu în istorie" mi se va replica probabil că totuşi succesul, succesul Său de după moarte, *este* cel prin care

viaţa neîncununată de succes a lui Cristos pe pământ s-a revelat omenirii drept cea mai mare victorie spirituală; că succesul, roadele învăţăturii Sale au fost cele ce au dovedit-o şi îndreptăţit-o şi prin care s-a verificat prorocirea „Cei din urmă vor fi cei dintâi, iar cei dintâi vor fi cei din urmă”. Cu alte cuvinte, că voinţa lui Dumnezeu s-a manifestat prin succesul istoric al Bisericii Creştine. Acest mod de a apărare este însă unul extrem de primejdios. Ideea lui subiacentă că succesul lumesc al Bisericii ar fi un argument în favoarea creştinismului trădează limpede lipsa de credinţă. Primii creştini n-au avut nicio încurajare lumească de acest fel. (Ei credeau că conştiinţa trebuie să fie judecătorul puterii15, şi nu invers.) Cei ce consideră că istoria succesului învăţăturii creştine dezvăluie voinţa lui Dumnezeu ar trebui să se întrebe dacă succesul acesta a fost cu adevărat o izbândă a spiritului creştinismului; dacă nu cumva spiritul acesta a triumfat pe vremea când Biserica era persecutată, şi nu după ce a ajuns triumfătoare. Care Biserică a întruchipat acest spirit într-un mod mai pur, cea a martirilor, sau Biserica victorioasă a Inchiziţiei?

Se pare că mulţi ar fi dispuşi să admită, dat fiind accentul pus pe ideea că mesajul creştin se adresează celor umili, o bună parte din cele spuse aici, păstrând totuşi convingerea că acest mesaj este unul istoricist. Un reprezentant proeminent al acestui mod de a vedea lucrurile este J. Macmurray, care în cartea sa *The Clue to History* (Cheia istoriei) găseşte esenţa învăţăturii creştine în profeţia istorică şi vede în întemeietorul ei pe descoperitorul unei legi dialectice a „naturii umane”. Macmurray susţine16 că, potrivit acestei legi, istoria politică duce în mod inevitabil la apariţia „comunităţii socialiste a lumii” (în original: *the socialist common-n calth of the world*n. t.). „Legea fundamentală a naturii umane nu poate fi înfrântă... Cei umili vor moşteni pământul”. Dar acest istoricism, care pune certitudinea în

locul speranţei, duce cu necesitate la futurism moral. „Legea *nu poate* fi în frântă”. Putem fi deci siguri, pe temeiuri psihologice, că orice am face, rezultatul va fi acelaşi; că până şi fascismul nu poate să nu ducă, în cele din urmă. la acea comunitate; aşa că rezultatul final nu depinde de decizia noastră morală şi nu trebuie să ne frământăm în legătură cu responsabilităţile ce ne revin. Dacă ni se spune că putem fi *siguri,* pe temeiuri ştiinţifice, că „cei din urmă vor fi cei dintâi. iar cei dintâi vor fi cei din urmă”, ce altceva este aceasta decât înlocuirea conştiinţei prin profeţie istorică? Nu se apropie oare primejdios de mult această teorie (desigur, contrar intenţiilor autorului ei) de îndemnul: „Fii înţelept şi ia aminte la ceea ce-ţi spune întemeietorul creştinismului, pentru că el a fost un mare psiholog al naturii umane şi un mare profet al istoriei. Treci la timp de partea celor umili, pentru că potrivit legilor ştiinţifice inex; rabile ale naturii umane, aceasta e cea mai sigură cale ca să ajungi pe culme!” O asemenea cheie a istoriei implică cultul succesului; implică ideea că dreptatea va fi a celor umili, pentru că vor fi în tabăra învingătoare. Ea traduce marxismul, şi îndeosebi ceea ce am numit teoria morală istoricistă a lui Marx, în limbajul unei psihologii a naturii umane şi al profeţiei religioase. Este o interpretare care, prin implicaţie, vede cea mai mare izbândă a creştinismului în faptul că întemeietorul său a fost un precursor al lui Hegel – e adevărat, unul superior.

Insistenţa mea că succesul nu trebuie adorat, că nu el trebuie să fie judecătorul nostru, că nu trebuie să ne lăsăm fascinaţi de el, şi în particular încercările mele de a arăta că în această atitudine mă întâlnesc cu ceea ce eu consider a fi adevărata învăţătură creştină.

nu trebuie înţelese greşit. Ele nu sunt menite să sprijine atitudinea de „detaşare” pe care am criticat-o în capitolul precedent17. Dacă creştinismul implică o atare transcendenţă nu ştiu, dar e cert că predică adepţilor săi, drept singura cale de a-şi dovedi credinţa, ajutorarea

practică (şi cu mijloace lumeşti) a celor aflaţi la nevoie. Şi este neîndoielnic posibil să combini o atitudine extrem de rezervată sau chiar dispreţuitoare faţă de succesul lumesc în sensul de putere, glorie şi bogăţie, cu strădania de a face tot ce-ţi stă în putinţă în această lume şi de a promova ţelurile pe care ai decis să le adopţi cu scopul clar de a le asigura succesul; nu de dragul succesului sau de dragul de a primi un verdict favorabil din partea istoriei, ci de dragul lor înşile.

Critica făcută de Kierkegaard lui Hegel oferă un sprijin puternic unora dintre aceste idei, în special ideii că istoricismul este incompatibil cu creştinismul. Deşi Kierkegaard nu s-a eliberat niciodată până la capăt de tradiţia hegeliană în care fusese educat[18], poate că nimeni nu şi-a dat seama mai limpede decât el ce însemna hegelianismul. „Au existat – scrie[19] Kierkegaard – filosofi care au încercat, înaintea lui Hegel, să explice... istoria. Iar providenţa nu putea decât să zâmbească la vederea acestor încercări. Providenţa, totuşi, n-a râs pe faţă, pentru că aceste încercări vădeau o sinceritate umană, onestă. Dar când e vorba de Hegel...! Aici mi-ar trebui limbajul lui Homer. Trebuie că zeii au râs cu hohote! Un profesoraş antipatic a izbutit, iată, să pătrui. dă necesitatea a toate câte sunt pe lume şi acum cântă toată povestea la flaşnetă: ascultaţi, voi zei ai Olimpului!” Şi Kierkegaard continuă, referindu-se la atacul[20] ateului Schopenhauer împotriva apologetului creştin Hegel: „Lectura lui Schopenhauer mi-a făcut o plăcere n-ai mare decât pot să exprim. Ceea ce spune el este perfect adevărat; şi apoi – aşa le trebuie nemţilor! – o spune cu o brutalitate de care numai un neamţ e în stare”. Dar şi expresiile folosite de Kierkegaard sunt aproape la fel de tăioase ca şi cele ale lui Schopenhauer; căci el spune mai departe că hegelianismul, pe care-l califică drept „spiritul strălucit al putrefacţiei”, este „cea mai respingătoare dintre toate formele de destrăbălare”; şi vorbeşte, apropo de hegelianism, de „mucegaiul pompozităţii”, de „dezmăţ intelectual” şi de „splendoarea infamă a descompunerii”.

Şi într-adevăr, educaţia noastră intelectuală, ca şi cea etică, este coruptă. Ea este pervertită de admiraţia pentru strălucire, pentru

modul în care lucrurile sunt spuse, în loc să pună accentul pe aprecierea critică a ceea ce se spune (şi a ceea ce se face). Este pervertită de ideea romantică a splendorii scenei Istoriei, pe care noi suntem actorii. Suntem educaţi să acţionăm trăgând cu ochiul la galerie.

Problema de a educa în om capacitatea de a aprecia sănătos propria sa importanţă comparativ cu cea a altor indivizi este înecată în confuzii din pricina acestor etici ale faimei şi destinului, din pricina unei moralităţi ce perpetuează un sistem educaţional bazat încă pe clasici, cu viziunea lor romantică despre istoria puterii şi cu romantica lor moralitate tribală ce-şi are originea la Heraclit: un sistem ce are ca fundament ultim cultul puterii. În locul unei combinaţii lucide de individualism şi altruism (ca să folosesc din nou aceste etichete21) – adică în locul unei poziţii de felul „Ceea ce contează cu adevărat sunt indivizii umani, dar nu spun asta în sensul că eu aş conta foarte mult” – se preferă, ca un lucru de la sine înţeles, o combinaţie romantică de egoism şi colectivism. Mai precis, se exagerează în manieră romantică importanţa eului, a vieţii lui emoţionale şi a „autoexprimării” lui; iar odată cu aceasta, şi tensiunea dintre „personalitate” şi grup, colectivitate. Aceasta din urmă ia locul celorlalţi indivizi, al celorlalţi oameni, dar nu admite relaţii personale rezonabile. „Domină sau supune-te” este, prin implicaţie, deviza acestei atitudini; fii sau un Om Mare, un Erou ce înfruntă destinul şi dobândeşte faimă („cu cât e mai mare căderea, cu atât mai mare e faima”, spune Heraclit) sau cufundă-te în „mase” şi supune-te liderilor, sacrifică-te pentru cauza mai înaltă a colectivităţii tale. Există un element nevrotic, isteric în această subliniere exagerată a importanţei tensiunii dintre eu şi

colectivitate, şi nu mă îndoiesc că în această isterie, în această reacţie la angoasele civilizaţiei rezidă secretul puternicei atracţii emoţionale pe care o exercită etica cultului eroilor, etica dominaţiei şi supunerii.22

Există dedesubtul acestor lucruri o dificultate reală. În timp ce în cazul omului politic este destul de clar (după cum am văzut în capitolele 9 şi 24) că trebuie să se limiteze la combaterea relelor, în loc să lupte pentru valori „pozitive" sau „superioare" cum sunt fericirea etc, educatorul se află, în principiu, într-o postură diferită. Deşi nu trebuie să *impună* celor pe care-i educă scara valorilor sale „superioare", el este cu siguranţă dator să *stimuleze* interesul lor pentru aceste valori. El e dator să se îngrijească de sufletele elevilor săi. (Când Socrate le spunea prietenilor săi să aibă grijă de

sufletele lor, *el* era cel ce avea grijă de ele.) Există, aşadar, în mod cert în educaţie ceva de genul unui element estetic sau romantic, care n-are ce căuta în politică. Dar deşi lucrul acesta este adevărat în principiu, el e cu greu aplicabil sistemului nostru educaţional. Pentru că presupune o relaţie de prietenie între educator şi educat, relaţie căreia, după cum am subliniat în capitolul 24, fiecare din părţi trebuie să fie liberă de a-i pune capăt. (Socrate îşi alegea tovarăşii de discuţie, şi ei pe el.) în şcolile noastre, chiar numărul elevilor face imposibile toate acestea. Drept urmare, încercările de a impune valori superioare nu numai că nu sunt încununate de succes, ci, trebuie subliniat, aduc *daune* – ceva mult mai concret şi public decât idealurile vizate. Iar principiul conform căruia avem ca primă datorie de a nu dăuna celor ce ne sunt încredinţaţi trebuie recunoscut ca fiind la fel de fundamental în educaţie ca şi în medicină. „Nu dăunaţi" (şi, deci, „daţi tinerilor ceea ce le este cel mai urgent necesar pentru ca să devină independenţi de noi şi capabili să aleagă singuri") ar fi un obiectiv de mare valoare pentru sistemul nostru educaţional, obiectiv ce pare modest, dar a cărui realizare este destul de îndepărtată. În locul lui sunt

însă la modă obiective „mai înalte”, obiective tipic romantice şi în fond stupide, cum ar fi „dezvoltarea deplină a personalităţii”.

Tocmai sub influenţa unor asemenea idei romantice, individualismul este încă identificat cu egoismul, ca la Platon, iar altruismul cu colectivismul (adică cu înlocuirea egoismului individualist prin egoismul de grup). Dar aceasta împiedică până şi o formulare clară a problemei principale, aceea a modului cum să ajungi la o apreciere cumpănită a propriei importanţe în relaţia cu alţi indivizi. Dat fiind că simţim, şi pe bună dreptate, că trebuie să năzuim spre ceva situat dincolo de noi înşine, spre un lucru căruia să ne putem devota şi pentru care să putem face sacrificii, se conchide că acest lucru trebuie să fie colectivitatea, cu „misiunea istorică” ce i se atribuie. Ni se spune, astfel, să facem sacrificii şi în acelaşi timp ni se dau asigurări că procedând aşa realizăm o afacere excelentă. Trebuie să facem sacrificii, ni se spune, dar prin aceasta vom dobândi onoare şi faimă. Vom deveni „actori de frunte”, eroi pe Scena Istoriei; în schimbul unui mic risc vom fi răsplătiţi generos. Aceasta este moralitatea dubioasă a unei perioade în care doar o infimă minoritate conta şi nimănui nu-i păsa de oamenii de rând. Moralitatea celor care, fiind aristocraţi politici sau intelectuali, au şansa de a intra în

manualele de istorie. Ea n-are cum să fie moralitatea celor ce dau întâietate dreptăţii şi egalitarismului; pentru că faima istorică nu poate fi dreaptă, iar numărul celor ce pot s-o dobândească este foarte mic. Mulţimea fără număr a celor la fel de valoroşi, sau mai valoroşi, va fi totdeauna uitată.

Trebuie, probabil, să admitem că etica heraclitiană, doctrina că răsplata mai înaltă este cea pe care numai posteritatea este în măsură s-o ofere, poate fi eventual întrucâtva superioară, sub anumite aspecte, unei doctrine etice ce îndeamnă să căutăm răsplata în prezent. Totuşi nu

de o asemenea etică avem nevoie; ci de una care sfidează succesul şi recompensa. Iar o etică de acest fel nu trebuie inventată. Ea nu este nouă. A predicat-o creştinismul, cel puţin la începuturile lui. Ne-o sugerează şi cooperarea industrială şi ştiinţifică din zilele noastre. Moralitatea romantică istoricistă a faimei pare, din fericire, în declin. Ne-o arată Soldatul Necunoscut, începem să înţelegem că sacrificiul poate să însemne la fel de mult, sau chiar mai mult, când este făcut în mod anonim. Educaţia noastră etică trebuie să meargă pe această cale. Trebuie să fim sfătuiţi să ne facem munca noastră; să facem sacrificii de dragul acestei munci, şi nu pentru a primi laude sau pentru a evita blamul. (E drept că fiecare din noi simte nevoia unei anumite încurajări, speranţe, nevoia de a fi lăudat sau chiar blamat, dar asta e cu totul altceva.) Trebuie să ne găsim justificarea în munca noastră, în ceea ce facem noi înşine, şi nu într-un imaginar „sens al istoriei".

Istoria, susţin eu, n-are niciun sens. Dar, făcând această afirmaţie, nu vreau să spun că tot ce putem face este să contemplăm înmărmuriţi istoria puterii politice sau să o privim ca pe un spectacol sângeros. Căci noi o putem interpreta ţinând cont de acele probleme ale vieţii politice a căror soluţionare vrem s-o încercăm în zilele noastre. Putem interpreta istoria puterii politice din punctul de vedere al luptei noastre pentru societatea deschisă, pentru domnia raţiunii, pentru dreptate, libertate, egalitate şi pentru prevenirea nelegiuirilor internaţionale. Deşi istoria nu are scopuri, noi îi putem impune aceste scopuri ale noastre; şi *deşi istoria nu are un sens, noi îi putem conferi un sens.*

Ne reîntâlnim aici cu problema naturii şi a convenţiei.23 Nici natura, nici istoria nu ne pot spune ce trebuie să facem. Faptele, fie cele ale naturii, fie ale istoriei, nu pot lua decizii în locul nostru, nu pot determina scopurile pe care urmează să le alegerii. Noi suntem

cei ce introducem scop şi sens în natură şi în istorie.

Oamenii nu sunt egali; dar noi putem decide să luptăm pentru drepturi egale. Instituţiile umane de felul statului nu sunt raţionale, dar noi putem decide să luptăm pentru a le face mai raţionale. Noi înşine şi limbajul nostru obişnuit suntem, în general, mai mult emoţionali decât raţionali; dar putem încerca să devenim ceva mai raţionali şi ne putem deprinde să folosim limbajul nostru nu ca instrument de autoexprimare (cum ar spune pedagogii noştri romantici), ci ca instrument de comunicare raţională.24 Istoria însăşi – am în vedere, fireşte, istoria puterii politice şi nu inexistenta istorie a dezvoltării omenirii – nu are vreun scop sau sens, dar noi putem decide să i le conferim. Putem să-i conferim drept scop şi sens lupta noastră pentru societatea deschisă şi împotriva duşmanilor ei (care, când se văd la ananghie, îşi afişează întotdeauna sentimentele umanitare, în conformitate cu sfatul lui Pareto); şi o putem interpreta în consecinţă. În fine, acelaşi lucru îl putem spune şi despre „sensul vieţii". Nouă ne revine să decidem care va fi scopul nostru în viaţă, să ne fixăm obiectivele.25

Dualismul acesta între fapte şi decizii26 este, cred, fundamental. Faptele ca atare nu au un sens al lor; ele pot dobândi un sens numai prin deciziile noastre. Istoricismul este numai una din multiplele încercări de depăşire a acestui dualism; el s-a născut din frică, fiindcă dă înapoi în faţa ideii că noi purtăm răspunderea ultimă chiar şi pentru standardele pe care le alegem. Dar o asemenea încercare mi se pare a reprezenta tocmai ceea ce în mod curent se numeşte superstiţie. Pentru că îşi închipuie că putem culege acolo unde n-am semănat; ea vrea să ne convingă că e suficient să fim în pas cu istoria, şi atunci totul va fi şi va trebui să fie în regulă, iar noi vom fi scutiţi de obligaţia de a lua decizii fundamentale; ea încearcă să transfere responsabilitatea noastră asupra istoriei şi prin aceasta asupra jocului unor puteri demonice de dincolo de noi; încearcă să bazeze acţiunile noastre pe intenţiile ascunse ale acestor puteri, intenţii ce nu ni se pot dezvălui decât în inspiraţii şi intuiţii mistice; şi ne aşază astfel pe noi şi

acţiunile noastre la nivelul moral al unui om care, inspirat de horoscoape şi vise, îşi alege numărul său norocos la o loterie.27 Asemeni jocurilor de noroc, istoricismul s-a născut din disperarea noastră în ce priveşte raţionalitatea şi responsabilitatea acţiunilor noastre. El este o speranţă degradată şi o credinţă degradată, o încercare de a înlocui speranţa şi credinţa

Izvorâte din entuziasmul nostru moral şi din dispreţul pentru succes, printr-o certitudine ce izvorăşte dintr-o pseudoştiinţă; o pseudoştiinţă privitoare la aştri sau la „natura umană" sau la destinul istoric. Afirm că istoricismul este nu numai de nesusţinut cu mijloace raţionale, ci şi incompatibil cu orice religie care predică importanţa conştiinţei morale. Pentru că o asemenea religie va trebui să pună accentul, întocmai ca şi atitudinea raţionalistă faţă de istorie, pe responsabilitatea noastră supremă pentru acţiunile noastre şi pentru repercusiunile lor asupra mersului istoriei. E adevărat că avem nevoie de speranţă; e peste puterile noastre să acţionăm, să trăim, fără speranţă. De mai mult de atât însă *nu* avem nevoie şi nici nu trebuie să ni se dea. N-avem nevoie de certitudine. Religia, în particular, nu trebuie să fie un substitut pentru visuri şi nici pentru dorinţele neîmplinite; ea nu trebuie să semene nici cu deţinerea unui bilet de loterie, nici cu deţinerea unei poliţe la o societate de asigurări. Elementul istoricist din religie este un element de idolatrie, de superstiţie.

Accentul pe care-l punem pe dualismul fapte-decizii determină şi atitudinea noastră faţă de idei cum este cea de progres. Dacă îmbrăţişăm ideea că istoria sau noi progresăm în mod inevitabil, comitem aceeaşi greşeală ca şi cei care cred că istoria are un sens ce poate fi descoperit în ea şi nu conferit de noi. Pentru că a progresa înseamnă a te îndrepta spre un fel de ţel ce există pentru noi ca fiinţe umane. „Istoria" nu poate să facă aşa ceva; numai noi, indivizii umani, o putem face; o putem face apărând şi

consolidând acele instituţii democratice de care depinde libertatea şi cu ea progresul. Şi o vom face cu mult mai bine pe măsură ce devenim mai deplin conştienţi de faptul că progresul depinde de noi, de vigilenţa noastră, de eforturile noastre, de claritatea concepţiei pe care o avem despre scopurile noastre şi de realismul28 alegerii acestora.

În loc să pozăm drept profeţi, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învăţăm să facem lucrurile cât mai bine cu putinţă şi să ne descoperim greşelile. Iar când ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, când vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbuti într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. În felul acesta am putea chiar, la rându-i nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare nevoie.

NOTE

Note la capitolul 11

1 Mulţi istorici ai filosofiei consideră critica lui Aristotel la adresa lui Platon ca fiind foarte adesea, şi în chestiuni importante, nejustificată. Este unul din puţinele puncte în care până şi admiratorilor lui Aristotel le vine greu să-l apere, pentru că, de obicei, ei sunt şi admiratori ai lui Platon. Zeller – ca să dăm un singur exemplu – scrie următoarele (cf. *Aristotel şi peripateticii timpurii,* trad. engleză de Costelloe şi Muirhead, 1897, II, 261, nr. 2) legat de distribuirea proprietăţii funciare în statul-model al lui Aristotel: „Un plan asemănător există la Platon, în *Legile* 745 e şi urm.; Aristotel însă, în *Politica* sa, 1265 b 24, consideră foarte nesatisfăcător proiectul lui Platon, deşi între acesta şi propriul său proiect nu există decât o deosebire minoră”. O observaţie similară face G. Grote, în *Aristotel* (cap. XIV, sfârşitul alineatului 2). Având în vedere numărul mare al criticilor la adresa lui Platon în care se simte cât de colo că Aristotel era motivat în parte şi de invidie faţă de originalitatea lui Platon, mult admirata sa declaraţie solemnă *(Etica nicomahica,* I, 6, I) că datoria

sacră de a pune mai presus de toate adevărul îl sileşte să sacrifice chiar şi ceea ce-i este mai scump, dragostea sa pentru Platon, mi se pare că sună cam ipocrit.

2 Cf. Th. Gomperz, *Gânditorii greci* (citez după ediţia germană, III, 298, cartea 7, cap. 31 §6). Vezi în special *Politica* lui Aristotel, 1313 a.

G. C. Field (în *Plato and His Contemporanes) (Platon şi contemporanii săi),* 114 şi urm.) îi apără pe Platon şi pe Aristotel de „reproşul... că, având în faţa ochilor posibilitatea, sau în cazul celui de-al doilea chiar realitatea acesteia (e vorba de cucerirea macedoneană – K.P.) ei... nu spun nimic despre aceste noi evoluţii". Apărarea lui Field însă (îndreptată, pesemne, împotriva lui Gom-prez) nu-şi atinge ţinta, cu toate admonestările pe care le aduce celor ce fac un asemenea reproş. (Field spune că „această critică denotă... o uimitoare lipsă de înţelegere".) Este, fireşte, adevărat că, după cum spune Field, „o hegemonie ca aceea exercitată de Macedonia... nu era un lucru nou"; Macedonia era însă în ochii lui Platon cel puţin pe jumătate barbară şi, ca atare, un inamic firesc. Field are dreptate şi atunci când spune că „suprimarea independenţei de către Macedonia" nu a fost totală; dar puteau oare să anticipeze Platon şi Aristotel că nu va fi totală? Eu cred că o apărare de felul celei formulate de Field n-are cum să fie încununată de succes, pentru simplul fapt că ar trebui să dovedească prea mult, şi anume că niciun observator din afară n-ar fi putut sesiza cu da

ritate semnificaţia ameninţării macedonene. Exemplul lui Demostene infirmă însă această susţinere. Întrebarea care se pune este de ce Platon, care, asemeni lui Isocrate, a manifestat oarecare interes faţă de naţionalismul panelen (cf. notele 48 – 50 la cap. 8, *Rep.,* 470 şi *Scrisoarea a opta,* 353 e, considerată de Field „incontestabil autentică") şi care se temea de ameninţarea

„feniciană şi oscană” la adresa Siracuzei, de ce a ignorat el ameninţarea macedoneană la adresa Atenei? Un răspuns plauzibil la întrebarea corespunzătoare referitoare la Aristotel ar fi: pentru că aparţinea partidei promacedonene. Un răspuns pentru cazul lui Platon este sugerat de Zeller *(op. cit.,* II, 41) atunci când argumentează că Aristotel avusese dreptate să susţină Macedonia: „Platon era atât de convins de caracterul intolerabil al situaţiei politice existente, încât a pledat pentru schimbări raiicale”. („Discipolul lui Platon – continuă Zeller, referindu-se la Aristotel – nu putea să nu împărtăşească aceleaşi convingeri, cu atât mai mult cu cât au; a o înţelegere mai pătrunzătoare a oamenilor şi a lucrurilor.”) Cu alte cuvinte, răspunsul ar putea fi că ura lui Platon faţă de democraţia atenian㠄 depăşea într-atât până şi naţionalismul său panelen, încât, asemenea lui Isocrate, aştepta ca pe un lucru binevenit cucerirea macedoneană.

3 Acest citat şi următoarele trei sunt din Aristotel, *Politica,* 1254 b-1255 a; 1255 a; 1260 a. Vezi de asemenea: 1252 a şi urm. (I, 2, 2 – 5); 1253 b şi urm. (1, 4, 386 şi în special I, 5; 1313 b (V, 11, 11). În plus: *Metafizica,* 1075 a, unde opoziţia dintre oamenii liberi şi sclavi este „de la natură”. Întâlnim însă şi pasajul: „Unii sclavi au suflete de oameni liberi, iar alţii corpuri ca ale acestora” *(Politica,* 1254 b). Cf. cu pasajul din Platon *Timaios,* 51 e, citat în nota 50 – 2) la capitolul. 8. – Pentru o formulare uşor atenuată şi o „judecată echilibrată” tipică asupra *Legilor* lui Platon, vezi *Politica,* 1260 b: „N-au dreptate aceia (aşa se exprimă mai totdeauna Aristotel când îl vizează pe Platon) care nu îngăduie nicio convorbire cu sclavii, spunând că lor trebuie să le dăm numai porunci; pentru că sclavii trebuie admonestaţi” (Platon spusese în *Legile,* 777 e, că nu trebuie admonestaţi) „mai mult chiar decât copiii”. Zeller, în lunga sa listă a virtuţilor personale ale lui Aristotel *(op. cit.,* I, 44), menţionează „nobleţea principiilor” sale şi „purtarea omenoasă faţă de sclavi”. Nu pot să nu amintesc aici de principiul, poate mai puţin nobil,

dar cu siguranţă mai ornepos, formulat cu mult înaintea sa de Alcidamas şi de Lycophron, şi anume că nân trebui defel să existe sclavi. W.D. Ross *(Aristotel,* ed. a 2-a, 1930, pp. 241; i urm.) apără atitudinea lui Aristotel faţă de sclavie, spunând: „E posibil ca acolo unde nouă ni se pare reacţionar, lor (contemporanilor săi – K. P.) să le fi părut revoluţionar". În sprijinul acestui punct de vedere, Ross menţionează doctrina lui Aristotel că grecii n-ar trebui să-i înrobească pe greci. Această doctrină însă cu greu poate fi socotită foarte revoluţionară, de vreme ce Platon o propovăduise, probabil, cu o jumătate de secol înaintea lui Aristotel. Iar că vederile lui Aristotel erau de fapt reacţionare se desprinde cel mai bine din faptul că în repetate rânduri el găseşte necesar să le apere împotriva doctrinei că niciun om nu e de la natură sclav, ca şi din propriile sale mărturii privind tendinţele antisclavagiste din democraţia atenianã.

O excelentă formulare referitoare la *Politica* lui Aristotel se găseşte la începutul capitolului XIV al cărţii lui G. Grote, *Aristotel,* din care citez câteva fraze: „Schema… de guvernare propusă de Aristotel în ultimele două cărţi ale

Politicii sale, ca reprezentând propriile sale idei despre o cârmuire apropiată de perfecţiune, se bazează în mod evident pe *Republica* lui Platon, de care se deosebeşte prin circumstanţa importantă de a nu admite nici comunitatea de avere şi nici comunitatea soţiilor şi a copiilor. Fiecare dintre cei doi filosofi recunoaşte o clasă separată de locuitori scutiţi de orice muncă privată şi de orice îndeletnicire lucrativă şi care reprezintă în exclusivitate cetăţenii comunităţii. Această clasă puţin numeroasă reprezintă în fapt *cetatea-comunitatea;* restul locuitorilor nu fac parte din comunitate, fiind doar anexe ale ei – indispensabile, ce-i drept, dar totuşi anexe, aidoma sclavilor şi vitelor". Grote recunoaşte că statul-model al lui Aristotel, acolo unde se abate de la *Republica* lui Platon, copiază în mare măsură *Legile* acestuia. Dependenţa lui

Aristotel faţă de Platon se vede chiar şi atunci când el consimte la victoria democraţiei; cf. Îndeosebi *Politica,* III, 15; 11-13; 1286 b (un pasaj paralel este IV, 13; 10; 1297 b). În încheierea acestui pasaj se spune despre democraţie: „Nicio altă formă de guvernare nu pare să mai fie posibilă"; la acest rezultat se ajunge însă printr-un raţionament ce urmează foarte îndeaproape povestea platoniciană a declinului şi prăbuşirii statului, din cărţile VIII-IX ale *Republicii;* şi aceasta în ciuda faptului că Aristotel critică aspru povestea lui Platon (de exemplu, în V, 12; 1316 a şi urm.).

4 Că Aristotel foloseşte cuvântul „banausic" în sensul de „profesionist" sau de „agonisitor de bani" se vede clar în *Politica,* VIII 6, 3 şi urm. (1340 b) şi mai cu seamă 15 şi urm. (1341 b). Orice profesionist, de exemplu, un cântăreţ la flaut, şi, fireşte, orice meşteşugar sau muncitor, este „banausic", adică nu e un om liber, nu e un cetăţean, chiar dacă nu e propriu-zis sclav; statutul omului „banausic" este unul de „sclavie parţială şi limitată" *(Politica,* 1, 14; 13; 1260 a/b). Cuvântul *banausos* derivă, presupun, dintr-un cuvânt preelen care însemna „artificier". Când e folosit ca atribut, el semnifică faptul că originea şi casta celui în cauză, al fac inapt de bravură pe câmpul de luptă". (Cf. Gree-nidge, citat de Adam în ediţia sa a *Republicii,* nota la 495 e 30). S-ar putea traduce prin „plebeu", „umil", „degradant" sau, în unele contexte, prin „parvenit". Platon folosea cuvântul în acelaşi sens ca Aristotel. În *Legile* (741 e şi 743 d) termenul *banausia* este folosit pentru a descrie starea umilă a unui om care câştigă bani altfel decât prin posesia ereditară asupra pământului. Vezi şi *Republica,* 495 e şi 590 c. Dacă ne reamintim însă tradiţia după care Socrate a fost sculptor în piatră, relatarea lui Xenofon *(Mem.,* II, 7), elogiul adus de Anti-stene muncilor grele şi, în fine, atitudinea cinicilor, pare improbabil că Socrate s-ar fi aliniat prejudecăţii aristocratice că îndeletnicirile lucrative sunt degradante. *(Oxford English Dicţionar}* propune tălmăcirea lui „banausic" prin „ceva doar mecanic, propriu unui meşteşugar" şi-l citează pe Grote,

Eth. Fragm., VI, 227 = *Aristotel,* ed. a 2-a, 1880, p. 545; această tălmăcire este însă mult prea îngustă, iar pasajul din Grote nu justifică o atare interpretare, izvorâtă poate dintr-o greşită înţelegere a lui Plutarh. Este interesant că Shakespeare în *Visul „noi nopţi de vară,* foloseşte expresia „simpli meşteşugari" tocmai în sensul de «oameni banausici", accepţiune ce ar putea fi pusă în legătură cu un pasaj despre Arhimede din traducerea, datorată lui North, a *Vieţii lui Marcellus.)*

Revisu *MM*, vol. 47, găzduieşte o interesantă discuţie între A.E. Taylor şi F.M. Cornford, în care primul (pp. 197 şi urm.) apără punctul său de vedere

că Platon, atunci când vorbeşte de „zeu" într-un anume pasaj din *Timaios,* s-ar putea să aibă în vedere un „cultivator de la ţară" care „slujeşte" prestând muncă fizică; punct de vedere pe care Cornford îl critică (pp. 329 şi urm.), după opinia mea, cât se poate de convingător. Atitudinea lui Platon faţă de munca „banausică" şi îndeosebi faţă de munca manuală, are legătură cu această problemă; iar atunci când (p. 198, notă) Taylor foloseşte argumentul că Platon compară zeii săi cu „păstorii sau cu câinii ciobăneşti ce au în pază o turmă de oi" *(Legile,* 901 e, 907 a), putem atrage atenţia asupra faptului că, perfect consecvent cu sine, Platon consideră activităţile *nomazilor şi* ale *vânătorilor* ca fiind nobile sau chiar divine; în schimb sedentarul „cultivator de la ţară" este banausic şi lipsit de nobleţe. Cf. nota 32 la cap. 4 şi textul respectiv.

5 Cele două pasaje care urmează sunt din *Politica* (1337 b, 4 şi 5).

6 *Pocket Oxford Dictionary,* ediţia din 1939, spune încă: „liberal... (despre educaţie) potrivit pentru un om de condiţie; cu caracter literar general, şi nu tehnic". De unde se vede cum nu se poate mai clar cât este de durabilă influenţa lui Aristotel.

Sunt de acord că educaţia profesională ridică o

problemă serioasă, cea a *îngustimii de spirit* Nu cred însă că remediul l-ar constitui o educaţie „literară”; pentru că şi aceasta poate avea propriul ei gen de îngustime de spirit, propriul ei snobism. Iar în zilele noastre nimeni n-ar trebui să fie considerat cult dacă nu se interesează deloc de ştiinţă. Obişnuita întâmpinare că preocuparea pentru electricitate sau stratigrafie nu e neapărat mai edificatoare decât preocuparea pentru lucrurile om. -neşti nu’face decât să trădeze o totală lipsă de înţelegere a lucrurilor omeneşti. Pentru că ştiinţa nu se reduce la o colecţie de fapte despre electricitate etc, ti este una din cele mai importante mişcări spirituale din zilele noastre. Cine nu încearcă să dobândească o înţelegere a acestei mişcări, acela se izolează de filonul cel mai remarcabil din istoria lucrurilor omeneşti. De aceea, aşa-numitele *Faculties of Arts** de la noi, bazate pe ideea că prin intermediul educaţiei literare şi istorice îl iniţiază pe student în viaţa spirituală a omului, au devenit perimate în forma lor actuală. Nu poate exista o istorie a omului care să excludă istoria luptelor şi izbânzilor lui intelectuale; şi nu poate exista istorie a ideilor care să excludă istoria ideilor ştiinţifice. Educaţia literară prezintă însă un aspect şi mai grav. Ea nu numai că nu-l pregăteşte pe studeitul ce adesea urmează a deveni profesor să înţeleagă cea mai măreaţă mişca-e spirituală din vremea în care trăieşte, dar nu educă în el nici onestitatea intele. -luată. Numai dacă studentul simte cât de uşor poţi greşi şi cât este de greu să faci un progres fie el cât de mic pe tărâmul cunoaşterii, el va putea să se pătrundă de standardele onestităţii intelectuale, de respect faţă de adevăr şi de dispreţ faţă de autoritate şi îngâmfare. Or, nimic nu este astăzi mai necesar decât răspândirea acestor modeste virtuţi intelectuale. „Puterea sufletească – scria T.H. Huxley în *o educaţie liberală* – care va fi de cea mai mare importanţă în… viaţa voastră va fi puterea de a vedea lucrurile aşa cum sunt, fără a ţine cont de autoritate… în şcoli şi în colegii însă nu veniţi în contact cu vreo altă sursă a adevărului în afară de autoritate”. Recunosc că, din

nefericire, aceasta se aplică şi multor cursuri de ştiinţă, pe care unii profesori încă o mai tratează ca şi când ar fi un „corp de cunoştinţe”, cum se zicea pe vremuri. Sper însă că

Facultăţile de filosofie şi de filologie. *(N. t.)*

CAPITOLUL 11 – NOTELE 7-11 309

Într-o bună zi această idee va dispărea; pentru că ştiinţa poate fi predată ca o parte fascinantă a istoriei umane – ca naştere şi dezvoltare rapidă de ipoteze îndrăzneţe, controlate prin experiment şi prin *critică.* Predată astfel, ca parte a istoriei „filosofiei naturale” şi a istoriei problemelor şi ideilor, ea ar putea deveni baza unei noi educaţii universitare liberale; a unei educaţii care va avea drept scop, acolo unde nu poate să producă experţi, să producă măcar *oameni capabili să facă deosebirea între un şarlatan şi un expert* Acest scop modest şi liberal va fi mult superior faţă de ceea ce realizează în prezent numitele *Faculties of Arts.*

7 *Politica,* VIII, 3, 2 (1337 b): „Mă văd nevoit să repet întruna că primul principiu al oricărei acţiuni este răgazul”. Mai înainte, în VII, 15, 1 şi urm. (1334 a) citim: „Întrucât scopul indivizilor şi al statelor este acelaşi… trebuie să conţină deopotrivă virtuţile răgazului… (că adevărat spune proverbul: Pentru sclavi nu există răgaz.”) Cf. şi referinţa din nota 9 Ia această secţiune şi *Metafizica,* 1072 b 23.

Privitor la „admiraţia şi deferenta” pe care Aristotel le nutreşte „faţă de clasele scutite de muncă”, cf., de exemplu, următorul pasaj din *Politica,* IV, (VII), 8, 4 – 5 (1293 b/ 1294 a): „Naşterea şi educaţia merg de obicei mână-n mână cu bogăţia… Cei bogaţi posedă deja acele înlesniri a căror lipsă îndeamnă la fărădelegi, şi de aceea li se spune nobili sau oameni de condiţie. Or, pare cu neputinţă ca un stat să fie prost ocârmuit dacă are în fruntea sa pe cei mai buni cetăţeni…” Aristotel însă nu doar îi admiră pe cei bogaţi, dar, asemenea lui Platon, este pe deasupra şi rasist (cf. *op. cit.,* III, 13, 2 – 3, 1283 a): „Cei de obârşie nobilă sunt cetăţeni în sensul mai adevărat

al cuvântului decât cei de obârşie umilă... Cei ce au strămoşi mai de soi e probabil să fie şi ei oameni mai de soi, pentru că nobleţea înseamnă superioritate a rasei".

8 Cf. Th. Gomperz *Gânditorii greci* (Citez după ediţia germană, vol. III, 263, cartea 6, cap. 27, § 7.)

9 Cf. *Etica nicomahică,* X, 7, 6. Expresia aristotelică *„viaţa bună* pare să fi pus stăpânire pe închipuirea multor admiratori moderni, care asociază acestei expresii ceva în genul „vieţii bune" în sens creştin – o viaţă închinată sprijinirii, slujirii şi urmăririi „valorilor superioare". O atare interpretare rezultă însă dintr-o greşită idealizare a intenţiilor lui Aristotel; pe acesta îl preocupa în exclusivitate „viaţa bună" a aristocraţiei funciare şi prin „viaţă bună" el nu înţelegea o viaţă închinată săvârşirii de fapte bune, ci o *viaţă de răgaz rafinat,* petrecută în compania plăcută a unor prieteni la fel de bine situaţi.

10 Nu cred că ar fi prea tare nici termenul „vulgarizare", ţinând cont de faptul că pentru Aristotel însuşi, „profesionist" înseamnă „vulgar", ca şi de faptul că el a făcut în mod neîndoielnic din filosofia platoniciană o profesie. Şi, în plus, a făcut-o searbădă, după cum admite până şi Zeller în elogiul său *(op. cit.,* I, 46): „El nu poate să ne inspire... câtuşi de puţin aşa cum o face Platon. Opera sa e mai seacă, mai profesionistă... decât a fost cea a lui Platon".

11 Platon a expus în *Timaios* (42 a şi urm., 90 e şi urm. şi îndeosebi 91 ci şi urm.; vezi nota 6 – 7) la capitolul 3) o teorie generală a *originii speciilor prin degenerare,* pornind de la zei şi de la primul om. Omul (bărbatul) degenerează întâi în femeie, apoi mai departe în animale superioare şi inferioare şi în plante. Este, cum spune Gomperz (*Gânditorii greci,* cartea 5, cap. 19, § 3; citez din

ediţia germană, vol. II, 482), „o teorie a decăderii în

sensul literal, de involuţie, ca opusă teoriei moderne a evoluţiei, care, întrucât presupune un şir ascendent, ar putea fi numită teorie a ascendenţei". Mitica şi posibil pe jumătate ironica prezentare de către Platon a teoriei sale privind descendenţa prin degenerare face uz de teoria orfică şi pitagoreică a transmigraţiei sufletului. Trebuie să ne reamintim toate aceste lucruri (şi faptul important că cel puţin din vremea lui Empedocle erau în vogă teorii evoluţioniste potrivit cărora formele inferioare le preced pe cele superioare) atunci când auzim de la Aristotel că Speusip, împreună cu anumiţi pitagoricieni, credeau într-o teorie evoluţionistă conform căreia ceea ce e cel mai bun şi mai divin, primul în rang, se situează cel mai la urmă în ordinea cronologică a dezvoltării. Aristotel vorbeşte (*Met.,* 1072 b 30) despre „gânditorii care, precum pitagoricienii şi Speusip, socot că Frumosul şi Binele nu se găsesc în obârşia lucrurilor". Din acest pasaj putem, pesemne, conchide că unii pitagoricieni au folosit mitul transmigraţiei (poate sub influenţa lui Xenofan) ca vehicul al unei „teorii a ascensiunii". Această conjectură îşi află sprijin la Aristotel, care spune (*Met.,* 1091 a 34): „Teologii par a fi de acord cu unii din filosofii actuali (o aluzie, presupun, la Speusip – K. P.) care... afirmă că Binele şi Frumosul se ivesc în natură numai după ce aceasta a făcut oarecare progres". Se pare, de asemenea, că Speusip a susţinut şi ideea că lumea, în cursul dezvoltării sale, va deveni un *Unu* parmenidian – un tot organizat şi pe deplin armonios. (Cf. *Met.,* 1092 a 14, unde dintr-un gânditor care susţine că mai-perfectul provine totdeauna din imperfect este citată afirmaţia că „Unul în sine nu există încă"; cf. şi *Met.,* 1091 a 11.) Aristotel însuşi exprimă cu consecvenţă, în locul citat, împotrivirea sa faţă de aceste „teorii ale ascensiunii". Argumentul său este că omul perfect dă naştere omului şi că sămânţa imperfectă nu este anterioară omului. Având în vedere această atitudine, e greu să-i dăm dreptate lui Zeller când îi atribuie lui Aristotel o doctrină identică practic cu cea a lui Speusip. (Cf. Zeller, *Aristotle* etc, vol. II, 28 şi urm. O interpretare

similară a propus H.F. Osborn, De *la greci la Darwin,* 1908, pp. 48 – 56.) Poate că trebuie să acceptăm interpretarea lui Gomperz, după care Aristotel susţinea *caracterul etern şi invariabil al speciei umane şi cel puţin al animalelor superioare* şi că, deci, ordonările sale morfologice nu trebuie interpretate nici cronologic, nici genealogic. (Cf. *Gânditorii greci,* cartea 6, cap. 11, § 10, şi îndeosebi cap. 13, § 6 şi urm., şi notele la aceste pasaje.) Rămâne însă, desigur, şi posibilitatea ca Aristotel să fi fost inconsecvent în această problemă, cum a fost în atâtea altele, şi ca argumentele sale împotriva lui Speusip să se fi datorat dorinţei sale de a-şi afirma independenţa. Vezi şi nota 6 – 7) la capitolul 3 şi notele 2 şi 4 la capitolul 4.

12 Primul Motor al lui Aristotel, adică Dumnezeu, este anterior în timp (deşi este etern) şi are predicatul Binelui. Pentru dovezile privind identificarea, menţionată în acest alineat, a cauzelor formală şi finală, vezi nota 15 la acest capitol.

13 Pentru teleologia biologică a lui Platon, vezi *Timaios,* 73 a – 76 e. Gomperz observă pe bună dreptate (*Gânditorii greci,* cartea 5, cap. 19, § 7; ed. germană, vol. II, pp. 495 şi urm.) că nu putem înţelege teleologia lui Platon decât dacă ţinem minte că „animalele sunt oameni degeneraţi şi că de aceea în constituţia lor se pot manifesta scopuri care au fost iniţial numai ale omului".

14 Pentru versiunea platoniciană a teoriei *locurilor naturale,* vezi *Timaios,* 60 b – 63 a şi în special 63 b şi urm. Aristotel adoptă teoria cu modificări de importanţă minoră şi, asemenea lui Platon, explică proprietăţile corpurilor de a fi „uşoare" şi respectiv „grele" prin direcţiile, în sus" şi „în jos" ale mişcărilor lor naturale spre locurile lor naturale; cf. de exemplu *Fizica,* 192 b 13; de asemenea *Metafizica,* 1065 b 10.

15 Aristotel nu este totdeauna categoric şi consecvent când discută această problemă. Astfel, el scrie în *Metafizica* (1044 a 35): „Şi care e cauza formală (a omului)? Esenţa (sau quidditatea). Dar cauza finală? Scopul ultim al omului. *Dar poate* că aceste două cauze din

urmă se reduc la una singură". În alte locuri ale aceleiaşi scrieri el pare să fie mai sigur de identitatea dintre *Forma* şi *scopul* unei schimbări sau mişcări. Astfel găsim (1069 b/1070 a): „Orice schimbare presupune un substrat ce se schimbă *prin intermediul* a ceva *în* ceva. Lucrul datorită căruia se face schimbarea este motorul proxim;... lucrul în care se schimbă este forma". Şi ceva mai departe (1070 a, 9/10): „Substanţele sunt de trei feluri: mai întâi materia...; apoi natura... ce reprezintă ţelul schimbării; în sfârşit, substanţa compusă din aceste două elemente, adică substanţa individuală". Or, cum Aristotel numeşte, de regulă, Formă ceea ce aici este numit natură, şi cum ea este descrisă aici ca scop al mişcării, avem *Formă = scop.*

16 Pentru doctrina că mişcarea este realizarea sau actualizarea potenţialităţilor, vezi, de exemplu, *Metafizica,* cartea IX; sau 1065 b 17, unde termenul „construibilă" este folosit pentru a descrie o potenţialitate determinată a unei case ce se intenţionează a fi construită: „Când construibilul... există în mod actual, în această actualitate constă acţiunea de a clădi". * Cf. şi *Fizica* lui Aristotel, 201 b 4 şi urm.; în plus, Gomperz, *op. cit.,* cartea 6, cap. 11, § 5.

17 Cf. *Metafizica,* 1049 b 5. Vezi şi Cartea V, cap. IV şi în special 1015 a 12 şi urm., cartea VII, cap. IV, în special 1029 b 15.

18 Pentru definiţia sufletului ca Prima Entelehie, vezi referinţa dată de Zeller, *op. cit.,* vol. II, p. 3, n. 1. Pentru înţelegerea „Entelehiei" drept cauză formală, vezi *op. cit.,* vol. I, p. 379, nota *2.* Aristotel e departe de a folosi cu precizie acest termen. (Vezi de asemenea *Met,* 1035 b 15.) Cf. şi nota 19 la cap. 5 şi textul.

19 Pentru acest citat şi pentru următorul vezi Zeller, *op. cit.,* I, 46.

20 Cf. *Politica,* II, 8, 21 (1269 a), cu referirile respective la diferitele mituri platoniciene despre fiii gliei *(Rep.,* 414 e; *Pol.,* 271 a; *Tim.,* 22 e; *Legile, 611* a).

21 Cf. Hegel, trad. În engleză de J. Sibree, Londra, 1914, Introducere, p. 23; vezi şi Hegel – *Seleclions* de

Loewenberg (The Modern Student's Library), p. 366. Întreaga Introducere, iar în mod deosebit această pagină şi următoarele câteva, arată clar dependenţa lui Hegel faţă de Aristotel. Că Hegel era conştient de aceasta o arată felul în care el face aluzie la Aristotel la p. 59 (ediţia Loewenberg, 412).

22 Hegel, *op. cit.,* p. 23 (ediţia Loewenberg, p. 365).

23 Cf. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), pp. 26 şi urm.

* în traducerea românească a *Metafizicii,* acest pasaj sună astfel: „Zicem că ceva se clădeşte când ceea ce are putinţă de a deveni o clădire... ajunge la realizare, şi în această realizare constă acţiunea de a clădi" (p. 356). *(N. t.)*

24 Următoarele citate sunt din locurile indicate în notele 21 şi **22.**

25 Pentru remarcile care urmează, vezi *Hegel's Philosophical Propaedeu-tics,* 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit.* Trad. de W.T. Harris (ediţia Loe-wenberg, pp. 68 şi urm.). Remarcile mele-au în vedere următoarele pasaje interesante: § 23 „Impulsul conştiinţei-de-sine (conştiinţă-de-sine înseamnă, în germană, şi autoafirmare; cf. sfârşitul capitolului 16) constă în aceasta: a-şi realiza... adevărata natură... Ea este deci... activă... în a se afirma pe sine în afară..." § 24: „Conştiinţa-de-sine are în cultura sau mişcarea sa trei stadii: ... 2) întrucât se raportează la un alt în sine... raportul dintre stăpân şi slugă (stăpânire şi servitute)". Hegel nu menţionează niciun alt „raport cu un alt în sine". Citim mai departe: „3) *Raportul dintre stăpân şi slugă...* § 32: Pentru a se afirma ca fiinţă liberă şi a fi *recunoscută ca atare,* conştiinţa-de-sine trebuie să se arate altei conştiinţe-de-sine... § 33 Odată cu cererea reciprocă de recunoaştere intervine... între ele relaţia dintre stăpân şi slugă... § 34 întrucât fiecare trebuie să tindă să se afirme şi să se adeverească... cel care preferă libertăţii viaţa intră în condiţia de slugă, arătând prin aceasta că nu are capacitatea (natura, ar fi spus Aristotel sau Platon) ... de a

fi independent… § 35 Cel aflat în condiţia servilă este lipsit de un eu propriu şi are alt eu în locul eului său… Stăpânul, dimpotrivă, priveşte pe slugă ca fiind redusă şi, după propria sa voinţă individuală, păstrată şi înălţată… § 36 Voinţa individuală a slugii… este anulată în frica sa de stăpân…” etc. E greu să nu sesizezi un element de isterie în teoria hegeliană a relaţiilor dintre oameni şi în reducerea lor la stăpânire şi servitute. Aproape că nu am îndoieli că metoda lui Hegel de a-şi îngropa gândurile sub mormane de vorbe, pe care trebuie să le dai la o parte ca să afli ce vrea să spună (după cum o poate arăta comparaţia între diversele mele citate şi original) este unul din simptomele isteriei sale; e un fel de evadare, un mod de a se feri de lumina zilei. Nu mă îndoiesc că pentru psihanaliză, această metodă a lui Hegel ar fi un obiect la fel de interesant ca şi visurile sale nebuneşti despre dominaţie şi supunere. (Trebuie menţionat că dialectica lui Hegel – vezi capitolul următor – îl duce pe acesta, la finele § 36 citat aici, dincolo de relaţia stăpân-slugă, „la voinţa universală, trecerea la libertatea pozitivă”. După cum se va vedea din capitolul 12 (îndeosebi din secţiunile II şi IV), aceşti termeni nu sunt decât eufemisme pentru statul totalitar. Astfel, stăpânirea şi servitutea sunt transformate cu multă abilitate în „componente” ale totalitarismului.)

Remarca citată aici (cf. § 35) a lui Hegel, că sluga (ori sclavul) este omul care preferă libertăţii viaţa, se cere comparată cu remarca lui Platon (*Republica,* 387 a) că oamenii liberi sunt aceia care se tem de sclavie mai mult decât de moarte. Într-un anumit sens, aceasta e destul de adevărat: cei ce nu sunt gata să lupte pentru libertatea lor o vor pierde. Dar teoria susţinută implicit arăt de Platon cât şi de Hegel, foarte răspândită şi la autori de mai târziu, este că aceia care cedează în faţa unei forţe superioare sau care, în loc să moară, cedează în faţa unui bandit înarmat, sunt din fire „născuţi sclavi” şi nu merită o soartă mai bună. O asemenea teorie nu poate fi susţinută, după opinia mea, decât de cei mai aprigi duşmani ai civilizaţiei.

26 Pentru o critică a punctului de vedere

wittgensteinian că în timp ce ştiinţa cercetează chestiuni de fapt, filosofia se ocupă de clarificarea semni

ficaţiei, vezi notele 46 şi îndeosebi 51 şi 52 la acest capitol. (Cf. şi H. Gomperz, *The Meanings of Meaning,* în *Philosophy of Science*, vol. 8, 1941, mai ales p. 183.)

Pentru întreaga problemă de care este vorba în această digresiune (până la nota 54 la acest capitol), problema *esenţialismului metodologic privit în opoziţie cu nominalismul metodologic,* cf. notele **27 – 30** la capitolul 3, şi textul respectiv; vezi şi, în special, nota 38 la capitolul de faţă.

27 Pentru distincţia – datorată lui Platon, sau mai degrabă lui Parmenide – dintre cunoaştere şi opinie (distincţie ce a continuat să aibă trecere şi la autori mai moderni, de exemplu la Locke şi Hobbes), vezi notele **22** şi 26 la capitolul 3, şi textul respectiv; apoi notele 19 la capitolul 5, şi 25 – 27 la capitolul 8. Pentru distincţia corespunzătoare la Aristotel, cf. de exemplu *Metafizica* 1039 b 31 şi *Anal. post* I, 33 (88 b 30 şi urm.); II, 19 (100 b 5).

Pentru distincţia pe care o face Aristotel între cunoaşterea *demonstrativă* şi cunoaşterea *intuitivă,* vezi ultimul capitol al *Anal. post.* (II, 19, îndeosebi 100 b 5 – 17; vezi şi 72 b 18 – 24, 75 b 31, 84 a 31, 90 a – 91 a 11.) Privitor la legătura dintre cunoaşterea demonstrativă şi „cauzele" unui lucru care sunt „deosebite de natura lui esenţială" şi de aceea necesită un termen mediu, vezi *op. cit* II, 8 (îndeosebi 93 a 5, 93 b 26). Privitor la legătura analoagă dintre intuiţia intelectuală şi „forma indivizibilă" pe care ea o sesizează – esenţa indivizibilă şi natura individuală care este identică cu cauza lucrului – vezi *op. cit.,* 72 b 24, 77 a 4, 85 a 1, 88 b 35. Vezi de asemenea *op. cit.* 90 a 31: „A cunoaşte ceea ce este un lucru este totuna cu a cunoaşte cauza pentru care el este"; şi 93 b21: „Unele esenţe sunt date nemijlocit şi ca atare sunt principii". Pentru recunoaşterea de către Aristotel a faptului că trebuie să ne oprim undeva în regresiunea demonstraţiilor

şi să acceptăm anumite *principii* fără demonstraţie, vezi de exemplu *Metafizica,* 1006 a 7: „E peste putinţă ca toate să fie demonstrate, căci procedând astfel am merge înainte la infinit…” Vezi şi *Anal. Post.,* II, ’3 (90 b, 18 – 27).

Aş putea menţiona că analiza mea privind teoria aristotelică a definiţiei concordă în bună parte cu cea a lui Grote, dar este parţial neconcordantă cu analiza lui Ross. Despre deosebirea foarte mare ce există între interpretările acestor doi autori ne pot da o idee două citate, scoase amândouă din capitolele consacrate analizei *Analiticii secunde,* cartea îi „În cartea a doua Aristotel trece la examinarea demonstraţiei în calitate de instrument prin care se ajunge la *definiţie*”. (Ross, *Aristotle,* ed. a 2-a, p. 49.) Această formulare poate fi pusă în contrast cu: „Definiţia nu poate fi niciodată demonstrată, pentru că ea nu face decât să comunice esenţa lucrului…; pe când demonstraţia presupune cunoscută esenţa…” (Grote, *Aristotel,* ed. a 2-a, p. 241: vezi şi 240/241. Cf. de asemenea finalul notei **29** de mai jos.)

28 Cf. **Aristotel. *Metafizica,*** 1031 b 7 şi 1031 b 20. Vezi şi 996 b 20: „Poate fi vorba de cunoaşterea unui lucru… doar atunci când ştim ce este acel lucru”.

29 „Definiţia este o vorbire care exprimă esenţa unui lucru” (Aristotel, *Topica,* I, 5, 101 b 36; VII, 3, 153 a, 153 a 15 etc. Vezi şi *Met.,* 1042 a 17). „Definiţia descoperă esenţa unui lucru” *(Anal. Post.,* II, 3, 91 a 1). – „Definiţia exprimă esenţa unui lucru” (93 b 28). – „Au esenţă numai lucrurile a căror

noţiune este egală cu o definiţie. „*(Met.,* 1030 a 5). – Prin substanţa unui lucru se mai înţelege şi esenţa sa permanentă, a cărei noţiune este precizată în definiţia acelui lucru” ***(Met.,*** 1017 b 21). –, JE un lucru evident că definiţia este expresia esenţei…” *(Met.,* 1031 a 13).

Cât priveşte principiile, adică punctele de plecare sau premisele de bază ale demonstraţiilor, acestea sunt de

două feluri: 1) Principiile logice (cf. *Met.,* 996 b 25 şi urm.) şi 2) premisele de la care demonstraţiile trebuie să pornească şi care, la rândul lor, nu pot fi dovedite dacă vrem să evităm regresiunea la infinit (cf. nota 27 la acest capitol). Acestea din urmă sunt definiţiile: „Principiile demonstraţiei sunt definiţii" *(Anal. Post.,* II, 3, 90 b 23; cf. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Vezi şi Ross, *Aristotle,* pp. 45/46, care discută despre *Anal. Post.* I, 4, 20 – 74 a 4: „Ni se spune – scrie Ross (p. 46) – că premisele ştiinţei vor fi *per se* ori în sensul a) ori în sensul b)". La pagina anterioară citim că o premisă este necesară per se (sau esenţial necesară) în sensurile a) şi b) dacă se *bazează pe o definiţie.*

30 „Dacă el are un nume, va putea să existe un enunţ care să arate ce înseamnă acest nume", spune Aristotel *(Met,* 1030 a 14; vezi şi 1030 b 24); într-adevăr, explică el, nu orice enunţare a semnificaţiei unui nume este o definiţie; dar când e vorba de numele unei specii sau al unui gen, enunţarea va fi o definiţie.

Este important să se ia aminte că în felul în care îl folosesc eu (conformându-mă uzanţei moderne), cuvântul „definiţie" se referă totdeauna la întreaga propoziţie definiţională, pe când Aristotel (şi alţii care îl urmează în această privinţă, de exemplu Hobbes) îl foloseşte uneori şi ca sinonim pentru „definiens".

Nu se pot da definiţii lucrurilor individuale, ci numai pentru ceea ce e universal (cf. *Met.,* 1036 a 28), şi numai pentru esenţe, adică pentru ceva ce este specie a unui gen (adică o *differenţia* ultimă; cf. *Met.,* 1038 a 19) şi o formă indivizibilă; vezi şi *Anal. Post.,* II, 13, 97 b 6 şi urm.

31 Că analiza lui Aristotel nu este perfect clară se poate vedea din finalul notei **27** la acest capitol şi din alte comparaţii între cele două interpretări. Cele mai obscure sunt consideraţiile lui Aristotel despre felul în care, printr-un proces de inducţie, ne ridicăm la definiţii care sunt principii; cf. În special *Anal. Post.,* II, 19, pp. 100 a şi urm.

32 Pentru doctrina lui Platon vezi notele **25 – 27** la capitolul 8 şi textul respectiv.

Grote scrie *(Aristotle,* ed. a 2-a, p. 260): „Aristotel moştenise de la Platon doctrina unui Nous sau Intelect infailibil, total imun la eroare". Grote continuă să sublinieze că, în opoziţie cu Platon, Aristotel nu dispreţuieşte experienţa observaţională, ci atribuie Nous-ului său (adică intuiţiei intelectuale) „o poziţie de capăt şi corelat al procesului de inducţie" *(loc. cât;* vezi şi *op. cit.,* p. 577). Asta aşa e; dar experienţa observaţională are, pe cât se pare, doar funcţia de a amorsa şi de a dezvolta intuiţia noastră intelectuală pentru ceea ce aceasta are de făcut – pentru intuirea esenţei universale; şi de fapt nici n-a explicat nimeni vreodată cum se poate ajunge prin inducţie la definiţii, care *sunt ferite de eroare*

33 Punctul de vedere al lui Aristotel este până la urmă echivalent cu cel al lui Platon în măsura în care, în ultimă instanţă, nu se poate apela în cazul nici

unuia la argumente. Tot ce se poate face este să se aserteze *dogmatic* despre o anumită definiţie că este o descriere adevărată a esenţei sale; iar dacă ar întreba cineva de ce este adevărată această descriere şi nicio alta, tot ce rămâne este să se facă apel la „intuirea esenţei".

Aristotel vorbeşte despre inducţie în cel puţin două sensuri – în sensul mai euristic de metodă care ne duce la „intuirea principiului general" (cf. *An. Pri.,* 67 a 22 şi urm., 27 b 25 – 33, *An. Post,* 71 a 7, 81 a 38 – b 5, 100 b 4 şi urm.) şi într-un sens mai empiric (cf. *An. Pri.,* 68 b 15 – 37, 69 a 16, *An. Post.,* 78 a 35, 81 b 5 şi urm., *Topica,* 105 a 13, 156 a 4, 157 a 34).

Un caz de aparentă contradicţie, ce poate fi însă lămurită, avem la 77 a 4, unde citim că o definiţie nu este nici universală, nici particulară. Soluţia nu se află, după mine, în precizarea că o definiţie „nici nu este, strict vorbind, o judecată" (după cum sugerează G.R.G. Mure în traducerea Oxford), ci în aceea că ea nu este *doar* universală, ci „comensurată", adică universală şi *necesară* (cf. 73 b 26, 96 b 4, 97 b 25.)

Pentru „argumentul" din *Anal. Post.* menţionat în

text, vezi 100 b 6 şi urm. Privitor la contopirea mistică dintre cel ce cunoaşte şi ceea ce e cunoscut, din *de Anima,* vezi îndeosebi 425 b 30 şi urm., 430 a 20, 431 a 1; pasajul decisiv pentru scopul nostru este 430 b 27 şi urm.: „Sesizarea intuitivă a definiţiei... esenţei nu dă niciodată greş... întocmai cum... vederea unei calităţi specifice nu poate fi niciodată greşită". * Pentru pasajele teologice din *Metafizica* vezi îndeosebi 1072 b 20 („contactul") şi 1075 a 2. Vezi de asemenea nota 59 – 2) la capitolul 10, nota 36 la capitolul 12 şi notele 3, 4, 6**, 29 – 32** şi 58 la capitolul 24. Pentru „întregul corp de fapte" menţionat în alineatul următor, vezi sfârşitul *Anal. Post.* (100 b 15 şi urm.).

Este remarcabil cât de asemănătoare sunt vederile lui Hobbes (nominalist, dar *nu* nominalist metodologic) cu esenţialismul metodologic al lui Aristotel. Hobbes crede şi el că definiţiile sunt premisele de bază ale oricărei cunoaşteri (ca opusă opiniei).

34 Această viziune asupra metodei ştiinţifice am dezvoltat-o în cartea *Logica cercetării.*

Aceeaşi idee a fost formulată în *Erkenninis*, vol. 5 (1934), astfel: „Va trebui să ne obişnuim să interpretăm ştiinţele ca sisteme de ipoteze (şi nu „corpuri de cunoştinţe"), adică de anticipări ce nu pot fi verificate, dar pe care le folosim atâta timp cât sunt coroborate, şi despre care nu avem dreptul să spunem că sunt «adevărate» sau «mai mult sau mai puţin certe» sau măcar «probabile»".

35 Citatul e din nota mea din *Erkenninis*, vol. 3 (1933), acum retradusă în *Logica cercetării;* este o variaţie şi o generalizare a unei afirmaţii făcută de Einstein despre geometrie în *Geometrie şi experienţă.*

36 Este. fireşte, cu neputinţă de apreciat dacă teoriile şi raţionamentul, sau observaţia şi experimentul, sunt mai importante pentru ştiinţă; pentru că ştiinţa este întotdeauna *teorie testată prin observaţie şi experiment* Sigur este însă că greşesc cu totul acei „pozitivişti" care încearcă să arate că ştiinţa este „suma

— Traducerea românească din Aristotel, *Despre suflet,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969. a acestui pasaj

aristotelic sună mult diferit şi, ca atare, nu am putut să o folosim aici. *(N. t.)*

observaţiilor noastre" sau că este observaţională şi nu teoretică. Rolul teoriei şi al raţionamentului în ştiinţă cu greu ar putea fi supraestimat. Privitor la raportul dintre demonstraţie şi raţionament logic şi general, vezi nota 47 la acest capitol.

37 Cf., de exemplu. *Met.,* 1030 a, 6 şi 14 (vezi nota 30 la acest capitol).

38 Ţin să subliniez că aici vorbesc despre opoziţia *nominalism – esenţialism* în sens pur metodologic. Nu adopt nicio poziţie faţă de problema *metafizică* a universalelor, adică faţă de problema metafizică în care nominalismul se opune esenţialismului (termen care sugerez că ar trebui folosit în locul termenului tradiţional de „realism"); şi în mod sigur nu susţin un nominalism metafizic, deşi susţin un nominalism metodologic. (Vezi şi notele 27 şi 30 la capitolul 3.)

Opoziţia trasată în text între *definiţiile nominaliste şi cele esenţialiste* este o încercare de reconstrucţie a distincţiei tradiţionale dintre definiţiile „verbale" şi cele „reale". *Accentul principal îl pun însă pe problema dacă definiţia se citeşte de la dreapta la stânga sau de la stânga la dreapta; sau, cu alte cuvinte, dacă ea înlocuieşte o exprimare lungă prin una scurtă sau una scurtă prin una lungă.*

39 Simt nevoia să fac câteva consideraţii în sprijinul tezei mele că în ştiinţă apar numai *definiţii* nominaliste (vorbesc aici numai despre definiţiile explicite, nu şi despre cele implicite şi nici despre cele recursive). Ea, desigur, nu implică ideea că în ştiinţă n-ar exista şi utilizări mai mult sau mai puţin „intuitive" ale termenilor; că o atare folosire există rezultă limpede dacă ne gândim că orice lanţ de definiţii trebuie să înceapă cu termeni *nedefiniţi,* a căror semnificaţie poate fi exemplificată, dar nu definită. În plus, pare clar că în ştiinţă, îndeosebi în

matematică, un termen, ca de exemplu „dimensiune” sau „adevăr”, este folosit întâi intuitiv, dar mai apoi începe să ne preocupe definirea lui. Acest mod de a descrie situaţia este însă destul de aproximativ. O descriere mai precisă va fi următoarea. Unii din termenii nedefiniţi folosiţi intuitiv pot fi uneori înlocuiţi prin termeni definiţi despre care se poate arăta că satisfac intenţiile cu care au fost folosiţi termenii nedefiniţi; cu alte cuvinte, pentru orice propoziţie în care apăreau termeni nedefiniţi (spre exemplu, o propoziţie care era interpretată ca fiind analitică) există o propoziţie corespunzătoare în care apare termenul proaspăt definit (propoziţie ce decurge din definiţie).

Se poate spune, desigur, că K. Menger a definit recursiv „Dimensiunea” sau că a Tarski a definit „Adevărul”; dar acest mod de exprimare poate duce la neînţelegeri. Menger a dat, de fapt, o definiţie pur nominală a claselor de mulţimi de puncte pe care el le-a botezat „n-dimensionale”, pentru că era posibilă înlocuirea în toate contextele importante a conceptului matematic intuitiv de „n-dimensional” prin noul concept; acelaşi lucru se poate spune despre conceptul „Adevăr” al lui Tarski. Acesta a dat o definiţie nominală (sau mai degrabă o metodă de construcţie pentru definiţii nominale) pe care a numit-o „Adevăr”, pentru că din definiţie se putea deriva un sistem de propoziţii corespunzătoare acelor propoziţii (cum ar fi legea terţiului exclus) pe care mulţi logicieni şi filosofi le folosiseră în legătură cu ceea ce ei numeau „Adevăr”.

40 în orice caz limbajul nostru ar câştiga în precizie dacă ne-am decide să evităm definiţiile şi ne-am lua imensa osteneală de a folosi întotdeauna termenii definitori în locul termenilor definiţi. Căci metodele curente de definire conţin

CAPITOLUL 11 – NOTELE 41-43 317

O sursă de imprecizie: Carnap a elaborat (în 1934) ceea ce pare a fi prima metodă de evitare a inconsistentelor într-un limbaj ce face uz de definiţii. Cf. *Logical Syntax of Language,* 1937, § 22, p. 67. (vezi şi

Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.,* 1939, II, p. 295, nota 1.) Carnap a arătat că în majoritatea cazurilor un limbaj ce admite definiţii va fi inconsistent chiar dacă definiţiile satisfac regulile generale de formare a definiţiilor. Dacă din punct de vedere practic această inconsistenţă este relativ neimportantă, împrejurarea se datorează faptului că oricând putem elimina termenii definiţi, înlocuindu-i prin termenii definitori respectivi.

41 Mai multe exemple privind această metodă de introducere a unui nou termen numai după ce s-a ivit nevoia lui pot fi găsite chiar în cartea de faţă. Dat fiind că se ocupă de poziţii filosofice, ea nu poate, practic, evita să introducă, de dragul conciziei, *denumiri* pentru aceste poziţii. Acesta e motivul pentru care sunt nevoit să folosesc atâtea „ism„e. Dar în multe cazuri, aceste denumiri sunt introduse numai după ce respectivele poziţii au fost descrise.

42 într-o critică mai sistematică a metodei esenţialiste ar putea fi deosebite trei probleme pe care esenţialismul nu le poate nici evita, nici rezolva. 1) Problema de a distinge clar între o simplă convenţie verbală şi o definiţie esenţialistă care dă o descriere „adevărată" a unei esenţe. 2) Problema de a distinge definiţiile esenţiale „adevărate" de cele „false". 3) Problema de a evita regresul la infinit al definiţiilor. Mă voi ocupa pe scurt doar de cea de a doua şi cea de a treia dintre aceste probleme. Cea de a treia va fi tratată în text; pentru cea de a doua, vezi notele 44-l) şi 54 Ia acest capitol.

43 Faptul că un enunţ este adevărat ne poate uneori ajuta să explicăm de ce ni se înfăţişează ca evident. Aşa este cazul cu „2 + 2 = 4" sau cu propoziţia „Soarele radiază lumină precum şi căldură". Reciproca însă e clar că nu este valabilă. Faptul că o propoziţie ne apare unora dintre noi sau chiar tuturor a „evidentă", adică faptul că unii dintre noi sau chiar toţi credem ferm în adevărul ei şi nu putem concepe falsitatea ei nu e un temei ca ea să fie adevărată. (Faptul că nu suntem în stare să concepem

falsitatea unui enunţ este de multe ori doar un temei pentru a bănui că imaginaţia noastră este deficitară sau nedezvoltată.) Este o eroare dintre cele mai grave când se întâmplă ca o filosofie să ofere evidenţa ca pe un argument în favoarea adevărului unei propoziţii, şi totuşi asta fac practic toate filosofiile idealiste. De unde se vede că filosofiile idealiste sunt adesea sisteme de apologetică în favoarea unor convingeri dogmatice.

Nu stă în picioare scuza că deseori ne aflăm în situaţia de a trebui să acceptăm anumite propoziţii fără a avea pentru aceasta temeiuri mai bune decât evidenţa lor. De obicei sunt menţionate principiile logicii şi ale metodei ştiinţifice (îndeosebi „principiul inducţiei" sau, legea uniformităţii naturii") drept enunţuri pe care suntem nevoiţi să le acceptăm fără a le justifica prin altceva decât prin evidenţa lor. Chiar de-ar fi aşa, mai cinstit ar fi să spunem că nu le putem justifica – şi atât. De fapt însă, nu este nevoie de un „principiu al inducţiei". (Cf. cartea mea *Logica cercetării.)* Iar cât priveşte „principiile logicii", în anii din urmă s-au făcut o seamă de lucruri care arată că teoria evidenţei lor este perimată. (Cf. În special lucrările lui Carnap *Sintaxa logică a limbajului* şi *Introducere în semantică.)* (Vezi şi nota 44 – 2).

CAPITOLUL 11 – NOTA 44

44-l) Dacă aplicăm aceste consideraţii la intuirea intelectuală a esenţelor, ne dăm seama că esenţialismul este incapabil să rezolve următoarea problemă: Cum putem descoperi dacă o definiţie propusă care este formal corectă este sau nu şi adevărată? Şi mai ales problema: cum putem decide între două definiţii rivale? E clar că pentru nominalistul metodologic răspunsul la o întrebare de acest fel este banal. Într-adevăr, să presupunem că cineva susţine că „Un căţel este un om linguşitor şi fără scrupule" şi că insistă asupra acestei definiţii, împotriva cuiva ataşat definiţiei noastre de mai înainte. În acest caz nominalistul, presupunând că nu şi-a pierdut răbdarea, va arăta că disputele pur verbale nu-l interesează, fiindcă

alegerea denumirilor este arbitrară; şi ar putea sugera, *dacă există cumva pericol de ambiguitate,* că putem fără nicio dificultate să introducem două denumiri diferite, de exemplu, „căţel”, şi „căţel, „. Iar dacă un al treilea ins ar susţine că „Un căţel este un câine maroniu”, nominalistul va sugera răbdător introducerea denumirii „căţel3”. Dacă însă părţile în dispută vor continua să se certe, fie pentru că una insistă că numai căţelul ei este legitim sau pentru că pretinde pentru căţelul ei cel puţin denumirea „căţel, „, atunci până şi un nominalist foarte răbdător nu va putea decât să ridice din umeri. (Pentru evitarea neînţelegerilor, trebuie spus că *nominalismul metodologic* nu discută problema existenţei universalelor; şi că deci Hobbes nu este un nominalist metodologic, ci este ceea ce eu aş numi un nominalist ontologic.)

Aceeaşi problemă banală ridică însă pentru metoda esenţialistă dificultăţi insurmontabile. Am presupus deja că esenţialistul insistă că, de exemplu, „Un căţel este un câine maroniu” nu e o definiţie corectă a esenţei „căţelităţii”. Cum poate el să apere acest punct de vedere? Numai apelând la intuiţia sa intelectuală a esenţelor. În practică însă aceasta îl va face pe esenţialist total neajutorat dacă definiţia sa este contestată. Pentru că nu va putea reacţiona decât în unul din următoarele două moduri: a) Să repete cu încăpăţânare că intuiţia sa intelectuală este singura adevărată, la care, fireşte, oponentul său poate să replice în acelaşi fel, astfel că se ajunge în impas şi nicidecum la acea cunoaştere absolut ultimă şi indubitabilă pe care ne-a promis-o Aristotel. b) Să admită că intuiţia oponentului poate fi la fel de adevărată ca a sa, dar că ea este intuire a unei esenţe diferite, pe care acela o desemnează din nefericire prin aceeaşi denumire. Aceasta ar conduce la sugestia că pentru cele două esenţe ar trebui folosite două denumiri diferite, de exemplu, „căţel”, şi „căţel, „. Acest pas însă echivalează cu o abandonare totală a poziţiei esenţialiste. Căci ar însemna acum să pornim de la formula definitorie şi să-i ataşăm acesteia o denumire, adică să procedăm „de la dreapta la

stânga”; iar denumirile în cauză să fie ataşate arbitrar. Pentru a ne da seama că aşa stau lucrurile, e de-ajuns să ne gândim că încercarea de a susţine că un căţel, este în chip esenţial un pui de câine, pe când câinele maroniu poate fi doar un căţel2 ar duce, de bună seamă, la aceeaşi dificultate care l-a pus pe esenţialist în faţa dilemei de aici. Aşadar, orice definiţie trebuie considerată la fel de admisibilă (cu condiţia de a fi corectă formal); ceea ce, în terminologia lui Aristotel, înseamnă că un principiu este la fel de adevărat ca şi celălalt (care este opus lui) şi că *„este cu neputinţă să formulăm un enunţ fals”.* (Lucrul pare să fi fost semnalat de Antistene; vezi nota 54 la acest capitol.) Se vede astfel că teza lui Aristotel privind intuiţia intelectuală ca o sursă de cunoaştere ce, prin contrast cu opinia, este infailibil

şi indubitabil adevărată şi ne pune la îndemână definiţiile, care constituie premisele de bază sigure şi necesare ale oricărei deducţii ştiinţifice, e lipsită de temei în fiecare din punctele sale. Iar o definiţie se vădeşte a nu fi altceva decât o propoziţie care ne spune că termenul definit înseamnă acelaşi lucru cu formula definitorie şi că oricare din ele îl poate înlocui pe celălalt. Utilizarea ei nominalistă ne permite înlocuirea unei expresii lungi prin una scurtă, oferind astfel un anumit avantaj practic. În schimb utilizarea ei esenţialistă ne poate ajuta doar să înlocuim o expresie scurtă cu una ce înseamnă acelaşi lucru dar e mult mai lungă. Această practică nu poate decât să încurajeze verbalismul.

2) Pentru o critică a intuiţiei esenţelor la Husserl, cf. J. Kraft, *De la Husserl la Heidegger* (în germană, 1932). Vezi şi nota 8 la capitolul 24. Dintre toţi autorii care împărtăşesc vederi similare, M. Weber a exercitat probabil cea mai mare influenţă asupra modului de abordare a problemelor sociologice. El a pledat, pe tărâmul ştiinţelor sociale, pentru „metoda înţelegerii intuitive”; iar „tipurile ideale” weberiene corespund în bună parte esenţelor lui

Aristotel şi Husserl. Merită menţionat că, în pofida acestor tendinţe, Weber şi-a dat seama de inadmisibiliâatea apelurilor la evidenţă, faptul că o interpretare posedă un grad înalt de evidenţă nu dovedeşte nimic în privinţa valabilităţii sale empirice" *(Ges. Aufsaetze,* 1922, p. 404); şi el spune pe drept cuvânt că înţelegerea intuitivă *„trebuie totdeauna controlată prin metodele obişnuite". (Loc. cât.,* subl. de mine.) Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci ea nu este o metodă caracteristică a ştiinţei „comportamentului uman", după cum crede el; ci aparţine şi matematicii, fizicii etc. Se dovedeşte, de fapt, că cei ce cred că înţelegerea intuitivă e o metodă specifică ştiinţelor „comportamentului uman" împărtăşesc asemenea vederi în principal pentru că nu-şi pot imagina că un matematician sau fizician ar putea să se familiarizeze până într-atât cu obiectul său, încât „să-l simtă" în felul în care un sociolog „simte" comportamentul uman.

45 „Ştiinţa presupune definiţiile tuturor termenilor săi..." (Ross, *Aristotle,* 44; cf. *Anal. Post,* I, 2); vezi şi nota 30 la acest capitol.

46 Următorul citat este din R.H.S. Crossman, *Plato To-Day, (*1937), pp. 71 şi urm.

O doctrină foarte asemănătoare este exprimată de M.R. Cohen şi E. Nagel în cartea lor *An Introduction to Logic and Scientific Method (*1936), p. 232: „Multe din disputele privitoare la adevărata natură a proprietăţii, religiei, dreptului... ar dispărea cu siguranţă dacă acestor cuvinte li s-ar substitui echivalente precis definite". (Vezi şi notele 48 şi 49 Ia acest capitol.)

Punctele de vedere exprimate asupra acestei probleme de Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) şi de mai mulţi discipoli ai săi nu sunt la fel de tranşante ca acelea ale lui Crossman, Cohen şi Nagel. Wittgenstein e un antimetafizician. „Această carte – scrie el în prefaţă – se ocupă de probleme de filosofie şi arată, cred, că metoda de formulare a acestor probleme se bazează pe o înţelegere greşită a logicii limbajului nostru". El încearcă să arate că metafizica este

„pur şi simplu non-sens” şi să traseze o limită, înăuntrul limbajului, între sens şi non-sens: „limita poate… fi trasată înăuntrul limbajelor şi ceea ce se situează de cealaltă parte a limitei va fi pur şi simplu non-sens”. Potrivit cărţii lui Wittgenstein, propoziţiile au sens. Ele sunt adevărate sau false. Propoziţii filosofice nu există; ele doar arată asemeni propoziţiilor dar sunt, de

CAPITOLUL 11 – NOTA 46

CAPITOLUL 11 – NOTA 47

fapt, lipsite de sens. Limita dintre sens şi non-sens coincide cu cea dintre ştiinţele naturii şi filosofie: „Totalitatea propoziţiilor adevărate este ştiinţa totală a naturii (sau totalitatea ştiinţelor naturii). Filosofia nu este una dintre ştiinţele naturii”. *Adevărata sarcină a filosofiei nu este deci formularea de propoziţii; ci* clarificarea ***propoziţiilor.* „Rezultatul filosofiei nu este un număr de «propoziţii filosofice», ci este clarificarea propoziţiilor”. Cei care nu înţeleg acest lucru şi care avansează propoziţii filosofice spun non-sensuri metafizice.**

(Se cuvine reamintit, în legătură cu aceasta, că o distincţie tranşantă între enunţuri înzestrate cu sens şi expresii lingvistice fără sens ce pot avea înfăţişarea unor enunţuri dar sunt lipsite de sens a fost făcută pentru prima dată de Russell în încercarea sa de a rezolva problemele ridicate de paradoxurile pe care el le descoperise. împărţirea russelliană a expresiilor ce au înfăţişare de enunţuri este tribotomică, dat fiind că se poate face deosebire între enunţuri, care pot fi *adevărate* sau *false,* şi pseudoenunţuri *lipsite de sens.* Este important să se observe că această utilizare a expresiei „lipsit de sens” concordă în parte cu uzul curent, dar este mult mai bine definită, deoarece în vorbirea curentă numim adesea „lipsite de sens” anumite enunţuri reale, bunăoară dacă sunt „absurde”, adică

autocontradictorii sau evident false. Astfel, enunţul care spune despre un anumit corp fizic că se află concomitent în două locuri diferite nu este lipsit de sens, ci fals, întrucât contrazice modul de utilizare a termenului „corp” în fizica clasică; similar, un enunţ care asertează despre un anumit electron că are o localizare precisă şi un impuls precis nu e lipsit de sens – cum au spus unii fizicieni şi au repetat după ei unii filosofi – ci doar contrazice fizica modernă.)

Cele spuse până aici ar putea fi rezumate astfel. Wittgenstein caută o linie de demarcaţie între sens şi non-sens şi constată că această demarcaţie coincide cu cea dintre ştiinţă şi metafizică, adică dintre propoziţiile ştiinţifice şi pseudopropoziţiile filosofice. (Nu ne va preocupa aici faptul că el identifică în mod greşit sfera ştiinţelor naturii cu cea a propoziţiilor *adevărate;* vezi însă nota 51 la acest capitol.) Această interpretare a intenţiei sale este coroborată de următoarea afirmaţie a sa: „Filosofia limitează... sfera ştiinţei naturii”. (Toate citatele de până aici sunt luate de la paginile 75 şi 77.)

Cum este trasată în cele din urmă linia de demarcaţie? Cum poate fi deosebită „ştiinţa” de „metafizică” şi totodată „sensul” de „non-sens”? Răspunsul pe care-l dă la această întrebare este cel ce dovedeşte asemănarea teoriei lui Wittgenstein cu cea a lui Crossman şi cu celelalte. Wittgenstein spune, prin implicaţie, că termenii sau „semnele” folosite de oamenii de ştiinţă au sens sau înţeles, pe când metafizicianul „n-a dat anumitor semne din propoziţiile sale niciun înţeles”; şi mai scrie astfel (pp. 187 şi 189): „Metoda potrivită pentru filosofie ar fi aceasta. A nu spune decât ceea ce poate fi spus, adică propoziţiile ştiinţei naturii, adică ceva ce n-are nimic de-a face cu filosofia; şi apoi, ori de câte ori altcineva doreşte să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că n-a dat niciun înţeles anumitor semne din propoziţiile sale”. În practică aceasta

înseamnă că de fiecare dată îl vom întreba pe metafizician: „Ce înţelegi prin acest cuvânt? Dar prin acela?” Cu alte cuvinte, *îi vom cere o definiţie; în lipsa unei definiţii, vom socoti cuvântul ca fiind lipsit de* sens.

Această teorie, după cum vom arăta în text, pierde din vedere a) faptul că un metafizician isteţ şi lipsit de scrupule, ori de câte ori e întrebat „Ce înţelegi prin acest cuvânt?” va oferi repede o definiţie, astfel că întregul joc se transformă într-o punere **la** încercare a răbdării; b) faptul că omul de ştiinţă nu se află într-o postură logică mai bună decât metafizicianul; ba chiar, comparativ cu postura unui metafizician fără scrupule, a sa este mai proastă.

Se poate observa că Schlick, în *Erkenninis,* I, p. 8, unde se ocupă de doctrina lui Wittgenstein, menţionează dificultatea regresului la infinit; însă soluţia pe care o sugerează (şi care pare a se situa pe linia „constituirilor” sau definiţiilor inductive, **ori** poate pe aceea a operaţionalismului; cf. nota 50 la acest capitol) nu este nici clară, nici aptă să rezolve problema demarcaţiei. Cred că unele din intenţiile lui Wittgenstein şi Schlick, atunci când preconizează o filosofie a semnificaţiei, sunt satisfăcute de acea teorie logică pe care Tarski a numit-o „Semantică”. Totodată însă cred că această corespondenţă dintre intenţiile menţionate şi semantică nu merge prea departe; pentru că semantica *propune propoziţii,* nerezumându-se la „clarificarea ” lor. Aceste comentarii referitoare la Wittgenstein sunt continuate în notele **51 – 52** la acest capitol. (Vezi notele 8 – 2) şi 32 la capitolul 24; şi notele 10 şi 25 la capitolul 25.)

47 Este important să se facă distincţie între deducţie logică în general şi demonstraţie în particular. O *demonstraţie* este un raţionament deductiv prin care adevărul concluziei este stabilit în chip definitiv; acesta e modul în care foloseşte Aristotel termenul, cerând (de exemplu în *Anal. Post.,* I, 4, pp. 73 a şi urm.) stabilirea adevărului „necesar” al concluziei; tot aşa foloseşte

termenul şi Carnap (vezi în special *Sintaxa logică,* § 10, p. 29, § 47, p. 171), arătând că acele concluzii care sunt „demonstrabile" în acest sens sunt „analitic" adevărate. (Nu voi intra aici în problemele privitoare la termenii „analitic " şi **„sintetic.)** începând cu Aristotel, s-a înţeles clar că nu toate deducţiile logice sunt demonstraţii; altfel spus, că există deducţii logice care nu sunt demonstraţii; putem, de exemplu, să deducem concluzii din premise presupuse false, iar asemenea deducţii nu sunt numite demonstraţii. Deducţiile nedemonstrative sunt numite de Carnap „derivări" *(loc. cit.).* Este interesant că până la el nu fusese introdusă **o** denumire pentru aceste deducţii nedemonstrative; ceea ce arată preocuparea pentru demonstraţii, preocupare născută din prejudecata lui Aristotel că „ştiinţa" sau „cunoaşterea ştiinţifică" trebuie să stabilească ferm toate enunţurile sale, adică fie să le accept ca premise evidente, fie să le demonstreze. Situaţia este însă următoarea. *În afara logicii pure şi* a *matematicii pure nimic nu poate fi demonstrat.* Raţionamentele din celelalte ştiinţe (şi chiar unele raţionamente din matematică, după cum a arătat I. Lakatos) nu sunt demonstraţii, ci doar *derivări.* Se poate observa că există un amplu paralelism între problemele *derivării,* pe de o parte, şi ale *definiţiei,* pe de alta, şi între problemele privind *adevărul propoziţiilor* şi cele privind *semnificaţia termenilor.*

O derivare porneşte de la premise şi duce la o concluzie; o definiţie porneşte (dacă **o** citim de la dreapta la stânga) de la termenii definitori şi duce la un termen definit. O derivare ne informează despre adevărul concluziei, *cu condiţia* să fim informaţi despre adevărul premiselor, o definiţie ne informează despre semnificaţia termenului definit, *cu condiţia* să fim informaţi despre semnificaţia termenilor definitori. O derivare mută deci problema *adevărului* înapoi a premise, fără a putea s-o rezolve; iar o definiţie mută problema *semnificaţiei* înapoi la termenii definitori, fără a putea vreodată s-o rezolve.

48 Motivul pentru care termenii definitori sunt aproape totdeauna mai puţin clari şi precişi decât termenii definiţi este acela că ei sunt de regulă mai abstracţi şi mai generali. Această constatare nu este neapărat valabilă dacă se folosesc anumite metode moderne de definire („definiţia prin abstracţie", o metodă a logicii simbolice); dar este cu siguranţă adevărată pentru toate acele definiţii pe care le are în vedere Crossman şi îndeosebi pentru toate definiţiile aristotelice (prin *genus* şi *differenţia*).

Unii pozitivişti, sub influenţa, mai ales, a lui Locke şi Hume, au susţinut că este posibilă definirea termenilor abstracţi de felul celor din ştiinţă sau din politică (vezi textul la nota următoare) cu ajutorul unor observaţii sau chiar senzaţii particulare, concrete. O asemenea metodă „inductivă" de definire a fost numită de Carnap „constituire". Putem spune însă că este imposibilă „constituirea" de universale cu ajutorul particularelor. (Cf. *Logica cercetării,* în special secţiunile 14 şi 25; şi Carnap, *Testability and Meaning,* în *Philosophy of Science* voi. 3, 1936, pp. 419 şi urm., şi voi. 4, pp. 1 şi urm.)

49 Exemplele sunt aceleaşi cu cele pe care Cohen şi Nagel, *op. cit.,* pp. 232 şi urm., le recomandă spre definire (cf. nota 46 la acest capitol).

Am putea adăuga aici unele remarci generale privitor la inutilitatea definiţiilor esenţialiste. (Cf. şi finalul notei 44-l) la acest capitol.)

1) încercarea de a rezolva o problemă factuală prin referire la definiţii echivalează de obicei cu înlocuirea unei probleme factuale printr-una cu caracter pur verbal. (Un excelent exemplu al acestei metode se găseşte în *Fizica* lui Aristotel, II, 6, spre sfârşit.) Ideea poate fi ilustrată prin următoarele exemple, a) Există o problemă factuală: Putem să ne întoarcem în temniţa tribalismului? Şi cum anume? b) Există o problemă morală: Trebuie oare să ne întoarcem în acea temniţă?

Confruntat cu a) sau b), filosoful semnificaţiei va spune: Totul depinde de ceea ce înţelegeţi prin termenii dumneavoastră vagi; spuneţi-mi cum definiţi termenii „întoarcere”, „temniţă” şi „tribalism”, *şi cu ajutorul acestor definiţii voi putea să decid în problema care vă preocupă.* împotriva acestui mod de a vedea lucrurile, eu susţin că dacă se poate decide cu ajutorul definiţiilor, dacă decizia rezultă din definiţii, atunci problema astfel decisă nu poate fi decât o problemă pur verbală; pentru că a fost rezolvată independent de fapte sau de decizii morale.

2) Un filosof *esenţialist* al semnificaţiei ar putea face un lucru şi mai rău, mai ales în legătură cu problema b); el ar putea sugera, de exemplu, că; răspunsul la întrebarea dacă trebuie sau nu să ne întoarcem depinde de „esenţa”, de „caracterul esenţial” sau eventual de „destinul” civilizaţiei noastre. (Vezi şi nota bl-2) la acest capitol.)

3) Esenţialismul şi teoria definiţiei au dus la o evoluţie ciudată în domeniul eticii. Este vorba de o evoluţie în direcţia unei tot mai mari abstractizări şi a pierderii contactului cu *baza întregii etici* – cu problemele morale practice, care se cer rezolvate aici şi acum. Ea duce mai întâi la întrebarea generală „Ce I este binele?” sau „Ce este Binele?”; apoi la „Ce înseamnă «Bine»?” şi mai departe la „Se poate răspunde la problema «Ce înseamnă „Bine”?»” sau „Poate fi definit cuvântul «bine»?” G.E. Moore, care a ridicat această din urmă problemă în cartea sa *Principia Ethica,* avea desigur dreptate insistând că „bine”.

În sens moral nu se poate defini în termeni „naturalişti”. Pentru că, într-adevăr, dacă l-am putea defini aşa, el ar însemna ceva de genul „amar” sau „dulce” sau „verde” sau „roşu”; şi ar fi cu totul irelevant din punctul de vedere al moralei, întocmai cum n-avem de ce să năzuim spre amar sau dulce etc, n-ar exista niciun motiv să ne intereseze sub aspect moral un „bine” naturalist. Dar deşi Moore avea dreptate în ceea ce este socotit, probabil pe bună dreptate, a fi ideea sa principală, se poate susţine că o analiză a binelui sau a oricărui alt concept sau esenţă nu

poate contribui în niciun fel la edificarea unei teorii etice care să intereseze singura bază relevantă a oricărei etici – problemele morale imediate care trebuie rezolvate aici şi acum. O asemenea analiză poate duce la înlocuirea unei probleme morale cu una verbală. (Cf. şi nota 18-l) la capitolul 5, îndeosebi referitor la irelevanţa judecăţilor morale.)

50 Am în vedere metodele „constituirii" (vezi nota 48 la acest capitol), „definiţiei implicite", „definiţiei prin corelaţie" şi „definiţiei operaţionale". Argumentele „operaţionaliştilor" par a fi, în ceea ce priveşte principalul, destul de adevărate; dar ei nu pot trece peste faptul că în definiţiile sau descrierile lor operaţionale, au nevoie de termeni universali care se cer luaţi ca nedefiniţi; iar la aceştia problema iniţială se pune din nou.

Am putea adăuga aici câteva sugestii sau aluzii privitor la modul în care „folosim termenii de care ne servim". Pentru concizie, aceste sugestii vor face apel la anumite aspecte mai tehnice, drept care s-ar putea ca în forma lor actuală să nu fie pe înţelesul tuturor.

Despre aşa-numiiele *definiţii implicite,* îndeosebi din matematici, Carnap a arătat *(Symposion,* I, 1927, pp. 355 şi urm.; cf. şi *Abriss-ul* său) că ele nu „definesc" în sensul obişnuit al cuvântului; nu se poate considera că un sistem de definiţii implicite defineşte un „model", dar el defineşte o întreagă clasă de „modele". Prin urmare, sistemul de simboluri definite printr-un sistem de definiţii implicite nu poate fi considerat drept un sistem de *constante;* ele trebuie considerate drept *variabile* (cu un domeniu determinat şi legate de către sistem, într-un anumit mod, una de alta). Cred că există o analogie limitată între această situaţie şi modul în care „folosim termenii" în ştiinţă. Analogia poate fi descrisă după cum urmează. Într-o ramură a matematicii unde operăm cu semne definite prin definiţie implicită, faptul că aceste semne n-au o „semnificaţie determinată" nu afectează posibilitatea noastră de a opera cu ele şi nici precizia teoriilor noastre. De ce se întâmplă aşa? Pentru că nu supra-împovărăm

respectivele semne. Nu le ataşăm o „semnificaţie” în plus/aţă de acea umbră de semnificaţie pe care o îndreptăţesc definiţiile noastre implicite. (Iar dacă le ataşăm o semnificaţie intuitivă, avem grijă să o tratăm pe aceasta ca pe un mijloc auxiliar privat, ce nu trebuie să intervină în niciun fel în teorie.) în felul acesta încercăm să rămânem, aşa-zicând, în „penumbra vaguităţii” sau a ambiguităţii, evitând să atingem problema limitelor precise ale acestei penumbre sau domeniu de aplicaţie; şi se dovedeşte că putem merge destul de departe fără a lua în discuţie semnificaţia acestor semne; căci nimic nu *depinde* de semnificaţia lor. Cred că într-un mod simi-w putem opera cu termenii a căror semnificaţie am definit-o „operaţional”. i folosim, aşa-zicând, astfel încât nimic să nu depindă de semnificaţia lor, sau să depindă cât mai puţine. „Definiţiile operaţionale” oferă avantajul de a ne

ajuta să mutăm problema într-un domeniu unde nimic sau foarte puţin depinde de cuvinte. *A vorbi clar înseamnă a vorbi în* aja *fel încât cuvintele să nu conteze.*

51 Wittgenstein afirmă în *Tractatus* (cf. nota 46 la acest capitol, unde se fac trimiteri şi la alte lucrări) că filosofia nu poate să propună propoziţii şi că toate propoziţiile filosofice sunt de fapt pseudopropoziţii lipsite de sens. De această teză se leagă strâns doctrina conform căreia adevărata sarcină a filosofiei nu constă în propunerea de propoziţii, ci în clarificarea lor: „Obiectul filosofiei este clarificarea logică a ideilor. Filosofia nu este o teorie, ci o activitate. O lucrare filosofică constă în esenţă în elucidări”. (*Op. cit.,* p. 77.)

Se pune întrebarea dacă acest punct de vedere se armonizează cu scopul fundamental al lui Wittgenstein – acela de a distruge metafizica, denunţând-o ca pe un non-sens. În cartea *Logica descoperirii* (vezi în special pp. 296 şi urm.), am încercat să arăt că metoda lui Wittgenstein duce la o soluţie pur verbală şi că, în ciuda aparentului ei radicalism, are ca urmare inevitabilă nu distrugerea sau

excluderea sau măcar delimitarea clară a metafizicii, ci pătrunderea acesteia în teritoriul ştiinţei şi amestecul ei cu ştiinţa. Motivele sunt destul de simple:

1) Să considerăm una din propoziţiile lui Wittgenstein, de exemplu, „Filosofia nu este o teorie, ci o activitate". Desigur, aceasta nu este o propoziţie ce aparţine „ştiinţei totale a naturii (sau totalităţii ştiinţelor naturii)". Aşadar, conform susţinerilor lui Wittgenstein (vezi nota 46 la acest capitol) ea nu poate să aparţină „totalităţii propoziţiilor adevărate". Pe de altă parte, ea nu este nicio propoziţie falsă (căci dacă ar fi, atunci negaţia ei ar fi neapărat adevărată şi ar aparţine ştiinţei naturii). *Ajungem astfel la rezultatul că ea nu poate fi decât „lipsită de înţeles" sau „lipsită de sens"; concluzie aplicabilă majori talii propoziţiilor lui Wittgenstein.* Wittgenstein însuşi recunoaşte această consecinţă a doctrinei sale, atunci când scrie (p. 189): „Propoziţiile mele sunt lămuritoare în următorul fel: cine mă înţelege le recunoaşte în cele din urmă ca lipsite de sens…" Rezultatul acesta este important. Filosofia lui Wittgenstein însuşi este lipsită de sens şi se recunoaşte a fi astfel. „Pe de altă parte" – după cum spune Wittgenstein în Prefaţa sa – „adevărul gândurilor comunicate aici mi se pare inatacabil şi hotărât. Sunt de părere deci că problemele au fost, în ce priveşte esenţialul, definitiv rezolvate". De unde se vede că putem comunica în mod *inatacabil şi hotărât gânduri adevărate* cu ajutorul unor propoziţii despre care se susţine că sunt lipsite de sens şi că putem rezolva nişte probleme în mod „definitiv" propunând non-sensuri. (Cf. şi nota 8 – 2, b) la capitolul 24.)

Să ne gândim ce înseamnă asta. Înseamnă că tot non-sensul metafizic împotriva căruia au luptat de secole Bacon, Hume, Kant şi Russell poate de acum să se simtă liniştit, ba chiar să admită că este non-sens. (Ceea ce şi face Heidegger; cf. nota 87 la capitolul 12.) Pentru că acum ne stă la dispoziţie un nou gen de non-sens, unul care comunică gânduri al căror adevăr este inatacabil şi definitiv; cu alte cuvinte, *un non-sens profund semnificativ.*

Nu neg că gândurile lui Wittgenstein sunt inatacabile şi definitive. Căci în ce fel ar putea fi atacate? Evident că orice s-ar spune împotriva lor trebuie să aibă caracter filosofic şi deci să fie lipsit de sens. Şi ca atare poate fi dat la o parte. Ne vedem astfel în faţa unei poziţii pe care altundeva am descris-o, refe

CAPITOLUL 11-NOTA 51 325

rându-mă la Hegel (cf. nota 33 la capitolul 12) drept *dogmatism potenţat.* Scriam în cartea mea *Logica cercetării* (pp. 90 – 91): „Nu avem decât să concepem «sensul» într-un mod destul de strâmt, pentru a putea declara despre toate întrebările incomode că nu putem găsi în ele niciun «sens»; şi deoarece numai problemele ştiinţelor empirice sunt recunoscute ca fiind cu sens, orice discuţie asupra conceptului de sens devine lipsită de sens: o dată întronată, această dogmă a sensului este sustrasă pentru totdeauna oricărui atac, devenind «intangibilă şi definitivă»".

2) Dar teoria lui Wittgenstein nu numai că invită tot felul de non-sensuri inetafizice să se dea drept încărcate cu semnificaţii profunde, ci obnubilează şi ceea ce am numit *(op. cit.,* pp. 36 – 37) *problema demarcaţiei.* Aceasta se intimplă din pricina ideii sale naive că există ceva ce este „în mod esenţial" sau „prin natura sa" ştiinţific şi ceva ce este „în mod esenţial" sau „prin natura sa" metafizic, nouă revenindu-ne să descoperim linia de demarcaţie „naturală" dintre cele două. „Pozitivismul – dacă mi se permite să mă citez din nou (p. 79) – concepe de obicei problema delimitării într-un mod naturalist: nu ca problema adoptării unei convenţii adecvate, ci ca problemă a unei deosebiri existente, pentru a spune aşa, de la natură între ştiinţa empirică şi metafizică". Este însă clar că sarcina filosofică sau metodologică nu poate fi decât aceea de a sugera şi propune o demarcaţie utilă între cele două. Ceea ce cu greu s-ar putea realiza prin caracterizarea metafizicii ca fiind „lipsită de sens". Mai întâi, pentru că o expresie ca „lipsit de sens" este mai potrivită pentru a da expresie indignării personale a cuiva faţă de metafizicieni şi de

sistemele metafizice decât pentru o caracterizare tehnică a unei linii de demarcaţie. În al doilea rând, deoarece astfel problema este doar deplasată, dat fiind că acum suntem obligaţi să întrebăm: „Ce înseamnă «cu sens» şi respectiv «fără sens»? Dacă „cu sens" este doar un echivalent pentru „ştiinţific", iar „fără sens" pentru „non-ştiin-ţific", atunci e limpede că n-am făcut niciun progres. Din astfel de motive am sugerat (în *op. cit.,* pp. 79 şi urm., 90 şi urm.) să eliminăm cu totul din discuţia metodologică termenii emotivi „sens", „cu sens", „fără sens" etc. (Recoman-dând să soluţionăm problema demarcaţiei folosind falsificabilitatea sau testabilitatea, sau gradele de testabilitate, drept criteriu pentru caracterul empiric al unui sistem ştiinţific, am sugerat că nu-i de niciun folos introducerea lui „cu sens" ca un echivalent emotiv al lui „testabil".) în pofida refuzului meu de a privi falsificabilitatea sau testabilitatea (sau indiferent ce altceva) drept *„criteriu îi semnificaţiei",* constat că unii filosofi îmi atribuie adesea propunerea de a o adopta pe aceasta drept criteriu al semnificaţiei sau al „expresiilor cu sens". (Vezi, de exemplu, *Philosophic Thought în France and in the United States,* edited by M. Farber, 1950, p. 570.) *

Dar chiar dacă eliminăm din teoriile lui Wittgenstein orice referire la „semnificaţie" sau „sens", soluţia sa la problema delimitării ştiinţei de metafizică rămâne cât se poate de neinspirată. Căci de vreme ce el identifică „totalitatea Propoziţiilor adevărate" cu totalitatea ştiinţei naturii, înseamnă că exclude din sfera ştiinţei naturii" toate ipotezele care nu sunt adevărate. Or, cum niciodată nu Putem şti despre o ipoteză dacă este sau nu adevărată, nu vom putea şti niciodată dacă ea aparţine sau nu sferei ştiinţei naturale. La acelaşi nefericit rezultat, şi anume o demarcaţie ce exclude din „sfera ştiinţei naturii" şi include în dome

niul metafizicii toate ipotezele, duce – după cum am

semnalat în *Erkenninis,* 3 (1933), p. 427 – şi faimosul „principiu al verificării" formulat de Wittgenstein. (Pentru că, strict vorbind, o ipoteză nu este verificabilă, iar dacă vorbim neriguros, atunci putem spune că până şi un sistem metafizic cum este cel al atomiştilor antici a fost verificat), Iar această concluzie a fost trasă într-o fază a sa mai târzie de Wittgenstein însuşi, care, după cum aflăm de la Schlkk (cf. cartea mea *Logica cercetării,* nota 7 la secţiunea 4), a susţinut în 1931 că teoriile ştiinţifice „nu sunt de fapt propoziţii", adică nu posedă semnificaţie. Teoriile, ipotezele, adică cele mai importante formulări din câte se întâlnesc în ştiinţă, sunt astfel alungate din templul ştiinţei naturii şi puse deci pe acelaşi plan cu metafizica.

Concepţia iniţială a lui Wittgenstein din *Tractatus* nu poase fi explicată decât presupunând că el a pierdut din vedere dificultăţile legate de statutul ipotezei ştiinţifice, care totdeauna trece cu *mult dincolo de o simplă enunţare de fapte;* el a pierdut din vedere problema universalităţii sau generalităţii. În această privinţă el i-a urmat pe pozitiviştii timpurii, îndeosebi pe Comte, care scrisese (cf. ale sale *Eseuri din tinereţe asupra filosofiei sociale,* ed. În engleză de H.D. Hutton, 1911, p. 223; vezi F.A. von Hayek, *Economică,* VIII, 1941, p. 300): „Observarea faptelor este singura bază solidă a cunoaşterii omeneşti… o propoziţie ce nu se lasă redusă la o simplă enunţare de fapte, speciale sau generale, nu poate avea un sens real şi inteligibil". Comte, deşi nu-şi dădea seama de gravitatea problemei ce se ascunde în spatele expresiei simple „fapt general", cel puţin meni/onează această problemă, insennd cuvintele „speciale sau generale". Dacă omitem aceste cuvinte, pasajul devine o foarte clară şi concisă formulare a criteriului fundamental wittgensteinian al sensului sau semnificaţiei, aşa cum a fost formulat în *Tractatus* (toate propoziţiile sunt funcţii de adevăr ale propoziţiilor atomice, adică ale imaginilor de fapte atomice, şi deci sunt reductibile la acestea) şi cum a fost expus de Schlick în 1931. Criteriul comtean al semnificaţiei a fost preluat de J.S. Mill.

Să rezumăm. Teoria antimetafizică a semnificaţiei din *Tractatus-ul* lui Wittgenstein, departe de a fi de ajutor în combaterea dogmatismului metafizic şi a filosofiei oraculare, reprezintă un dogmatism potenţat, care deschide larg uşa duşmanului, non-sensului metafizic profund semnificativ, şi azvârle afară, pe aceeaşi uşă, pe prietenul cel mai bun – ipoteza ştiinţifică.

52 Sunt semne că iraţionalismul în sensul de doctrină sau crez ce nu propune raţionamente înlănţuite şi susceptibile de a fi dezbătute, ci oferă aforisme şi declaraţii dogmatice ce trebuie ori „înţelese", ori lăsate în plata Domnului, va avea în general tendinţa de a deveni proprietatea unui cerc esoteric de iniţiaţi-şi într-adevăr, această prognoză pare a fi parţial coroborată de unele din publicaţiile provenite din şcoala lui Wittgenstein. (Nu vreau să generalizez; de exemplu, tot ce am citit din F. Waismann este prezentat ca un lanţ de argumente raţionale şi extrem de clare, cărora nu li se poate imputa atitudinea de „ia sau /a5 ă!")

Unele din aceste publicaţii esoterice par a fi lipsite de o problematici serioasă; ele cultivă, am impresia, subtilitatea de dragul subtilităţii. liste semnificativ că ele vin din partea unei şcoli care a debutat prin a denunţa filosofr pentru subtilitatea sterilă a încercărilor ei de a rezolva pseudoprobleme.

CAPITOLUL 11-NOTELE 53 – 54 327

Aş vrea să închei această critică declarând concis că nu consider foarte justificată combaterea metafizicii în general şi că dintr-o atare combatere a ei nu rezultă practic niciun folos. Problema delimitării ştiinţei de metafizică este necesar să fie rezolvată. Trebuie să recunosc însă că multe din sistemele metafizice au dus la importante rezultate ştiinţifice. Menţionez aici doar sistemul lui Democrit şi pe cel al lui Schopenhauer, care este foarte asemănător celui al lui Freud. Iar unele sisteme metafizice, de exemplu cele ale lui Platon sau Malebranche sau Schopenhauer, reprezintă structuri de gândire frumoase. Cred însă, în acelaşi timp, că trebuie să

combatem acele sisteme metafizice care tind să ne farmece şi să ne ameţească. Dar e clar că acelaşi lucru trebuie să-l facem chiar şi cu sistemele ne-metafizice sau anti-metafizice, dacă manifestă această tendinţă periculoasă. Iar lucrul acesta nu-l putem realiza dintr-o trăsătură de condei. Ci trebuie să ne luăm osteneala de a analiza în detaliu respectivele sisteme; trebuie să arătăm că înţelegem ce vrea să spună autorul, dar că ceea ce el vrea să spună nu merită efortul de a fi înţeles. (Este caracteristic pentru toate aceste sisteme dogmatice şi îndeosebi pentru cele esoterice că admiratorii lor afirmă despre toţi criticii că „nu înţeleg”; aceşti admiratori uită însă că înţelegerea duce în mod sigur la consens doar în cazul propoziţiilor cu conţinut banal. Iii toate celelalte cazuri e posibil să înţelegem *şi totuşi* să nu fim de acord.)

53 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890, p. 147). El vorbeşte despre „raţiunea capabilă de intuiţie intelectuală şi care îşi rosteşte sentinţele de pe tripodul oracolului” (de unde şi termenul meu de „filosofie oraculară”): şi continuă: „Aici îşi are originea acea metodă filosofică ce şi-a făcut intrarea pe scenă imediat după Kant, metoda mistificării şi consrrângerii oamenilor, metoda de a-i induce în eroare şi a le arunca praf în ochi – metoda flecărelii. Într-o bună zi această epocă va fi numită de istoricii filosofiei *epoca imposturii*”. (Apoi urmează pasajul citat în text.) Privitor la atitudinea iraţionalistă a lui „ia sau lasă”, cf. şi textul corespunzător notelor **39 – 40** la capitolul 24.)

54 Teoria platoniciană a definiţiei (cf. nota 27 la capitolul 3 şi nota 23 la capitolul 5), dezvoltată şi sistematizată mai apoi de Aristotel, a avut ca principali oponenţi pe 1) Antistene, 2) şcoala lui Isocrate, îndeosebi pe Teopomp.

1) Simplicius, care constituie una din sursele noastre cele mai bune în aceste chestiuni foarte nesigure, îl prezintă pe Antistene *(ad Arist. Cât.,* pp. 66 b, 67 b) ca pe un oponent al teoriei platoniciene a Formelor sau Ideilor, şi în fapt al întregii doctrine a esenţialismului şi a intuiţiei

intelectuale. „Pot să văd calul, o, Platon – se zice că ar fi spus Antistene – dar nu pot să-i văd cabalitatea”. (Un argument foarte asemănător este atribuit de o sursă mai târzie, *D.L.,* VI, 53, cinicului Diogene, şi nu-i niciun motiv ca acesta din urmă să nu-l fi folosit şi el.) Cred că putem avea încredere în Simplicius (care pare să fi avut acces la Teofrast), dat fiind că mărturia lui Aristotel însuşi din *Metafizica* (îndeosebi în *Met.,* 1043 b 24) se potriveşte cu acest antiesenţialism al lui Antistene.

Cele două pasaje din *Metafizica,* în care Aristotel menţionează obiecţia lui Antistene la teoria esenţialistă a definiţiilor, sunt ambele foarte interesante. În Primul din ele **(Afet,** 1024 b 32) aflăm că Antistene a formulat chestiunea discutată în nota **44-l)** la acest capitol; adică a argumentat că nu se poate în nici

un fel deosebi o definiţie „adevărată” de una „falsă” (a lui „căţel”, de exemplu) astfel încât două definiţii aparent contradictorii n-ar face decât să se refere la două esenţe diferite, „căţel”, şi „căţel2”; astfel, n-ar mai exista nicio contradicţie şi cu greu s-ar mai putea vorbi de propoziţii false. Aristotel se rosteşte critic despre „simplicitatea teoriei lui Antistene, care credea că nici unui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decât propria sa noţiune, teorie din care reieşea că nu mai e posibilă nicio contradicţie şi că aproape orice propoziţie e adevărată”. (Pasajul se obişnuia să fie interpretat ca şi cum ar conţine teoria pozitivă a lui Antistene, şi nu critica sa la adresa doctrinei definiţiei. O atare interpretare însă nu ţine cont de contextul lui Aristotel. Întreg pasajul discută despre posibilitatea definiţiilor false, adică tocmai problema care, dată fiind inadecvarea teoriei intuiţiei intelectuale, dă naştere dificultăţilor descrise în nota 44-l). Iar din textul lui Aristotel se vede că pe el îl neliniştesc aceste dificultăţi ca şi atitudinea lui Antistene faţă de ele.)

Cel de-al doilea pasaj *(Meu,* 1043 b 24) concordă şi el cu critica definiţiilor esenţialiste dezvoltată în capitolul de faţă. Din el se vede că Antistene a atacat definiţiile esenţialiste pentru că sunt inutile şi nu fac decât *să substituie unei expresii scurte una lungă:* şi se mai vede că Antistene admitea cu multă pătrundere că deşi este inutil să *definim,* este posibil să descriem sau să *explicăm* un lucru referindu-ne la asemănarea sa cu un lucru deja cunoscut, sau, dacă este compus, explicând care-i sunt părţile. „Nedumerirea adepţilor lui Antistene şi a celor care sunt la fel de lipsiţi de cultură ca şi el – scrie Aristotel – îşi găseşte oarecum o explicaţie. Ei afirmă că nu se poate defini esenţa („ce este un lucru"), pentru că definiţia nu e decât o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuţie. Astfel, de pildă, vom spune despre argint nu ce e el în sine însuşi, ci vom zice că seamănă cu cositorul". Din această doctrină ar rezulta, adaugă Aristotel, că „singurul fel de substanţă despre care există o definiţie şi o noţiune este substanţa *compusă,* indiferent dacă ea e obiectul percepţiei sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini…" (în continuare Aristotel deviază de la subiect, încercând să lege acest raţionament cu doctrina sa că o formulă definitorie este *compusă* din două părţi, genul şi diferenţa, care se leagă între ele sau se *unesc* aidoma materiei şi formei.)

M-am oprit aici asupra acestei chestiuni fiindcă se pare că duşmanii lui Antistene, de exemplu Aristotel (cf. *Topica,* I, 104 b 21), citează spusele lui într-un mod ce a creat impresia că ele nu reprezintă critica lui Antistene la adresa esenţialismului, ci doctrina lui pozitivă. Impresia a devenit posibilă printr-o confuzie cu o altă doctrină susţinută probabil de Antistene; am în vedere doctrina simplă că trebuie să vorbim fără ocolişuri, folosind fiecare termen cu câte o singură semnificaţie şi că în felul acesta putem evita toate acele dificultăţi pe care fără succes încearcă să le rezolve teoria definiţiilor.

După cum am menţionat mai înainte, toate acestea

sunt foarte incerte, dat fiind că mărturiile de care dispunem sunt foarte sumare. Cred însă că Grote are probabil dreptate când caracterizează „această dispută dintre Antistene şi Platon" drept „primul protest al nominalismului împotriva doctrinei unui realism extrem" (sau, în terminologia noastră, a unui esenţialism extrem). Astfel, poziţia lui Grote poate fi apărată faţă de atacul lui Field *(Plato and His Contemporanes,* p. 167) care socoteşte „total greşită" descrierea lui Antistene drept nominalist.

În sprijinul interpretării date de mine lui Antistene aş putea menţiona că argumente foarte asemănătoare au fost folosite împotriva teoriei scolastice a definiţiilor de către Descartes (cf. *The Philosophical Works,* traducere de Holdane şi Ross, 1911, vol. I, p. 317) şi, mai puţin clar, de către Locke *(Eseuri...* cartea III, capitolul III, § 11, până la cap. IV, § 6; de asemenea, cap. X, § 4-11; vezi îndeosebi cap. IV, § 5). Însă atât Descartes cât şi Locke au rămas esenţialişti. Esenţialismul însuşi a fost atacat de Hobbes (cf. mai sus, nota 33) şi de Berkeley, care ar putea fi caracterizat drept unul din primii care au susţinut *nominalismul metodologic,* cu totul independent de nominalismul său ontologic; vezi şi nota 7 – 2) la capitolul 25.

2) Dintre ceilalţi critici ai teoriei platonician-aristotelice a definiţiei, îl voi menţiona aici numai pe Teopomp (citat de Epictet, II, 17, 4-10; vezi Grote, *Plato,* I, 324). Consider, în opoziţie cu punctul de vedere îndeobşte acceptat, că probabil Socrate însuşi nu ar fi privit cu ochi buni teoria definiţiilor; ceea ce el pare să fi combătut era soluţionarea doar verbală a problemelor etice; iar aşa-zisele definiţii încercate de el pentru termenii etici, având în vedere rezultatele lor negative, se prea poate să fi fost încercări de distrugere a unor prejudecăţi verbaliste.

3) Vreau să adaug aici că, în pofida tuturor criticilor mele, sunt cu totul dispus să recunosc meritele lui Aristotel. El este întemeietorul logicii, şi se poate spune că până la *Principia Mathematica* toată logica a fost o

elaborare şi generalizare a începuturilor aristotelice. (Mai recent a început, într-adevăr, o nouă epocă în logică, dar nu prin sistemele numite „nearistotelice” sau „polivalente”, ci prin distincţia clară ce s-a operat între „limbaj obiect” şi „metalimbaj”.) Aristotel are în plus marele merit de a fi încercat să modereze idealismul, promovând punctul de vedere al simţului comun, care insistă că numai lucrurile individuale sunt „leale” (iar „formele” şi „materia” lor sunt doar aspecte sau abstracţii). Cu toate acestea, tocmai pe seama acestei abordări trebuie pus faptul că Aristotel nici măcar nu încearcă să rezolve problema platoniciană a universalelor (vezi notele ÎS* şi 20 la capitolul 3 şi textul respectiv), adică problema de a explica de ce anumite lucruri se aseamănă între ele iar altele nu. Căci de ce n-ar exista în lucruri tot atâtea esenţe aristotelice diferite, câte lucruri există?”

55 Influenţa platonismului îndeosebi asupra Evangheliei Sf. Ioan este clară; această influenţă este mai puţin sesizabilă în Evangheliile anterioare, deşi nu susţin că este absentă. Totuşi Evangheliile manifestă o tendinţă vădit antiintelectualistă şi antifilozofantă. Ele evită să recurgă la speculaţia filosofică şi sunt în mod hotărât împotriva erudiţiei şi a dialecticii, cea a „cărturarilor”, bunoară; or, erudiţie însemna în acea perioadă interpretarea scripturilor într-un sens dialectic şi filosofic, îndeosebi în sensul neo-platonicienilor.

56 Problema naţionalismului şi a înlocuirii provincialului tribalism iudaic prin internaţionalism joacă un rol dintre cele mai importante în istoria timpurie a creştinismului; ecourile acestei lupte se găsesc în *Faptele apostolilor* (îndeosebi 10, 15 şi urm.; 11, 1-18, vezi şi *Matei,* 3, 9 şi polemica împotriva tabuurilor alimentare tribale în *Faptele apostolilor* 10, 10-15). Este interesant că această problemă apare la un loc cu problema socială a bogăţiei şi sărăciei şi cu cea a sclaviei; vezi *Galateni* 3, 28; şi în special *Faptele apostolilor,* 5, 1-11, unde păstrarea proprietăţii private este descrisă ca un păcat de moarte.

Perpetuarea în ghetourile din Europa de Est, până în 1914 şi chiar după aceea, a unor forme neschimbate şi fosilizate ale tribalismului iudaic reprezintă un fenomen foarte interesant. (De comparat cu modul în care triburile scoţiene încercau să rămână ataşate vieţii lor tribale.)

57 Citatul e din Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, p. 202; pasajul se ocupă de motivul persecutării creştinismului de către cârmuitorii romani, care de obicei erau foarte toleranţi în chestiuni de religie. „Elementul din creştinism – scrie Toynbee – care era intolerabil pentru cârmuirea imperială era refuzul creştinilor de a accepta pretenţia cârmuirii la dreptul de a-şi sili supuşii să acţioneze contrar conştiinţei lor… Departe de a fi stăvilit răspândirea creştinismului, martirajele s-au dovedit cei mai eficace factori de convertire…”

58 Despre anti-biserica neo-platonică a lui Iulian cu ierarhia ei platonizantă şi cu lupta ei împotriva „ateilor”, adică a creştinismului, cf. de exemplu Toynbee, *op. cit.,* V, pp. 565 şi 584; aş cita aici un pasaj din J. Geffken (reprodus de Toynbee, *loc. cât):* „La Iamblichos” (filosof şi mistic păgân, fondatorul şcolii siriene a neoplatonicilor, a trăit în jurul anului 300) „experienţa religioasă individuală… este eliminată. Locul ei este luat de o biserică mistică cu taine, de o precizie scrupuloasă în practicarea formelor de cult, de un ritual înrudit îndeaproape cu magia şi de un cler… Ideile lui Iulian despre înalta menire preoţească reproduc… întocmai punctul de vedere al lui Iamblichos, al cărui zel pentru preoţi, pentru detaliile şi formele serviciului divin şi pentru o doctrină ortodoxă sistematică au pregătit terenul pentru edificarea unei biserici păgâne”. Putem recunoaşte în aceste principii ale platonismului sirian şi ale lui Iulian dezvoltarea tendinţei genuin platoniciene (şi pesemne şi iudaice târzii; cf. nota 56 la acest capitol) de a se opune religiei revoluţionare a conştiinţei individuale şi a iubirii de oameni prin blocarea oricărei schimbări şi prin

introducerea unei doctrine rigide a cărei puritate este păstrată de o castă de sacerdoţi filosofi şi prin tabuuri rigide. (Cf. textul la notele 14 şi 18 – 23 la capitolul 7; şi capitolul 8, îndeosebi textul la nota 34.) Când Iustinian trece la persecutarea necreştinilor şi a ereticilor şi suprimă filosofia în 529, situaţia se inversează: acum creştinismul este cel ce adoptă metode totalitare şi controlul conştiinţei prin mijloace violente. Încep veacurile de întuneric.

59 Pentru avertismentul lui Toynbee ca afirmarea creştinismului să nu fie interpretată în sensul sfatului lui Pareto (despre care vezi notele 65 la capitolul 10 şi 1 la capitolul 13), vezi, de exemplu, *A Study of History,* V, 709.

60 Pentru doctrina cinică a lui Critias, Platon şi Aristotel că religia este opiu pentru popor, cf. notele 5-18 (îndeosebi 15 şi 18) la capitolul 8. (Vezi şi Aristotel, *Topica,* I, 2, 101 a 30 şi urm.) Pentru exemple de mai târziu (Polibiu şi Strabon) vezi, de exemplu, Toynbee, *op. cit.,* V, 646 şi urm., 561. Toynbee citează din Polibiu (*Historiae,* VI, 56): „Lucrul în care constituţia romană este în modul cel mai evident superioară celorlalte îl constituie, după părerea mea, modul în care tratează religia… Romanii au izbutit să facă… din superstiţie… principalul liant al ordinii lor sociale" etc. Şi din Strabon: „Gloata… nu poate fi determinată să asculte glasul raţiunii filosofice… Cu acest soi de oameni nu poţi s-o scoţi la capăt fără ajutorul superstiţiei" etc. Având în vedere acest lung şir de filosofi platonizanţi care susţin că religia este „opiu pentru popor", nu văd în ce fel atribuirea unor mobil un similare lui Constantin poate fi calificată drept *anacronică.*

Am putea menţiona că cel căruia Toynbee îi impută, prin implicaţie, lipsa simţului istoric este un oponent redutabil: Lordul Acton. Pentru că acesta scrie

următoarele (cf. cartea sa *History of Freedom,* 1909, pp. 30 şi urm., sublinierea mea) despre atitudinea lui Constantin faţă de creştini: „Adoptând credinţa lor, Constantin n-a urmărit nici să abandoneze linia politică a

predecesorilor săi, nici să renunţe la fascinaţiile autorităţii arbitrare, *ci să-şi consolideze tronul cu ajutorul unei religii* ce uimise lumea prin puterea ei de rezistenţă…”

61 Admir ca toată lumea catedralele medievale şi sunt dispus să recunosc fără nicio rezervă măreţia şi unicitatea artei medievale. Cred însă că estetismul nu trebuie folosit niciodată ca argument împotriva umanitarismului.

Elogierea Evului Mediu începe, după cât se pare, odată cu mişcarea romantică din Germania, pentru a deveni o modă odată cu renaşterea acestei mişcări romantice, la care din nefericire asistăm în prezent. Este, firește, o mişcare anti-raţionalistă; vom discuta despre ea, dintr-un alt punct de vedere, în capitolul 24. Cele două atitudini faţă de Evul Mediu – raţionalismul şi antiraţionalismul – corespund la două *interpretări* diferite *ale „istoriei”* (cf. capitolul 25). 1) Interpretarea raţionalistă a istoriei priveşte cu speranţă acele perioade în care omul a încercat să se raporteze în chip raţional la lucrurile omeneşti. Ea vede în Marea Generaţie (îndeosebi în Socrate), în creştinismul timpuriu (de până la Constantin), în Renaştere şi în epoca Luminilor, ca şi în ştiinţa modernă, părţi ale unei mişcări adesea întrerupte, eforturile oamenilor de a se elibera, de a dărâma temniţa societăţii închise şi de a forma o societate deschisă. Ea este conştientă că această mişcare nu reprezintă o „lege a progresului” sau altceva de acest gen, ci depinde numai de noi înşine, astfel încât dispare inevitabil atunci când nu o apărăm împotriva adversarilor ei ca şi împotriva lenei şi indolenţei. Această interpretare vede în intervalele dintre perioadele menţionate epoci de întuneric, cu autorităţile lor platonizante, cu ierarhiile lor sacerdotale şi cu ordinele de cavaleri tribaliste.

O formulare clasică a acestei interpretări a fost dată de Lordul Acton *(op. cit.,* p. 1; sublinierea îmi aparţine>: „Libertatea – scrie el – a fost, imediat după religie, mobilu! unor fapte bune şi pretextul obişnuit pentru crime, de când a fost aruncată sămânţa ei la Atena, acum două mii cinci

sute şaizeci de ani... în fiecare epocă progresul ei a fost stânjenit de duşmanii ei fireşti, de ignoranţă şi superstiţie, de pofta de cuceriri şi de ispita comodităţii, de apetitul de putere al celui puternic şi de apetitul alimei tar al săracului. În decursul unor lungi intervale acest progres a fost blocat cu totul... Niciun obstacol n-a fost atât de constant sau atât de greu de surmontat ca incertitudinea şi confuzia privind natura adevăratei libertăţi. *Dacă e adevărat că anumite interese ostile au adus mari daune, apoi ideile greşite au dăunat şi mai mult".*

E straniu să constaţi cât de puternic este sentimentul de întunecime ce domină epocile de întuneric. Ştiinţa şi filosofia acestor epoci sunt obsedate amândouă de sentimentul că *adevărul a fost odată cunoscut, iar apoi pierdut.* Acest sentiment inspiră deopotrivă credinţa în secretul pietrei filosofale a anticilor şi în străvechea înţelepciune a astrologiei, ca şi credinţa că o idee nu poate să aibă nicio valoare dacă este nouă şi că orice idee are nevoie de piedestalul unei autorităţi din vechime (Aristotel şi Biblia). Oamenii care simţeau că cheia secretă a înţelepciunii fusese pierdută în trecut aveau, totuşi, dreptate. Pentru că această cheie este credinţa în raţiune şi în libertate. Este competiţia liberă a gândirii, care nu poate exista în lipsa libertăţii de gândire.

332

CAPITOLUL 11 – NOTA 62

2) Cealaltă interpretare concordă cu concepţia lui Toynbee în a vedea în raţionalismul grec, ca şi în cel modern (începând de la Renaştere), o *deviere* de la calea credinţei. „În viziunea mea, spune Toynbee (A *Study of History*, vol. V, pp. 6 şi urm., notă; sublinierea îmi aparţine), elementul comun al raţionalismului detectabil în civilizaţia elenă şi în cea occidentală nu este atât de distinctiv încât să delimiteze aceste două societăţi de toate celelalte reprezentante ale speciei umane... Dacă privim elementul creştin din civilizaţia noastră occidentală ca fiind esenţa ei, atunci revenirea noastră la elenism ar putea fi considerată nu *ca o realizare a potenţialităţilor*

creştinismului occidental, ci ca o deviere de la drumul drept al evoluţiei occidentale – de fapt, un pas greşit din care acum am putea sau n-am putea să ne mai revenim".

În contrast cu Toynbee, nu mă îndoiesc nicio clipă că am putea „să ne revenim" din acest pas şi să ne întoarcem în temniţă, la opresiunile, superstiţia şi epidemiile Evului Mediu. Cred însă că e mult mai bine să n-o facem. Şi susţin că noi înşine vom hotărî, prin decizie liberă, ce anume urmează să facem; nu va hotărî nici esenţialismul istoricist, nici, după cum crede Toynbee (vezi şi nota 49 – 2) la acest capitol), aflarea „caracterului esenţial al civilizaţiei occidentale". (Pasajele citate aici din Toynbee sunt părţi din răspunsul lui la o scrisoare a dr. E. Bevan; iar scrisoarea lui Bevan, mai precis prima din cele două scrisori citate de Toynbee, mi se pare că expune cât se poate de clar ceea ce eu numesc interpretarea raţionalistă.)

62 Vezi H. Zinsser, *Rats, Lice, and History* (1937), pp. 80 şi 83; sublinierea îmi aparţine.

Privitor la remarca mea din text, la sfârşitul acestui capitol, că ştiinţa şi morala lui Democrit sunt vii încă şi astăzi, pot menţiona că există o legătură istorică directă de la Democrit şi Epicur, via Lucreţiu, nu numai la Gassendi, ci, fără îndoială, şi la Locke. „Atomii şi vidul" este formula caracteristică a cărei prezenţă dezvăluie întotdeauna influenţa acestei tradiţii; şi, de regulă, filosofia naturală a „atomilor şi vidului" se îngemănează cu filosofia morală a unui hedonism sau utilitarism altruist. Cât priveşte hedonismul şi utilitarismul, cred că este într-adevăr necesar ca principiul lor: *maximizează plăcerea,* să fie înlocuit cu unul ce este probabil mai consonant cu concepţiile originare ale lui Democrit şi Epicur, mai modest şi mult mai presant. Am în vedere regula: *minimizează suferinţa'.* Cred (cf. capitolele 9, 24 şi 25) că este nu doar imposibil, ci şi foarte periculos să se încerce maximizarea plăcerii sau a fericirii oamenilor, pentru că o asemenea încercare duce inevitabil la totalitarism. Sunt însă convins că majoritatea discipolilor lui Democrit (mergând inclusiv

până la Bertrand Russell, care este încă interesat de atomi, geometrie şi hedonism) n-ar avea mult de obiectat la sugerata reformulare a principiului plăcerii, propus de ei, cu condiţia de a fi luată în înţelesul pe care i l-am dat, şi nu drept un criteriu etic.

Note la capitolul 12

Notă generală la acest capitol. Ori de câte ori este posibil, fac în aceste note trimiteri la *Selections,* adică la *Hegel: Selections,* sub îngrijirea lui J. Loewenberg, 1929 (în colecţia *The Modern Student's Library of Philosophy).* Această excelentă şi uşor accesibilă selecţie cuprinde un mare număr de pasaje dintre

cele mai caracteristice din Hegel, astfel că am putut în multe cazuri să aleg citatele din ea. Citatele din *Selections* vor fi însă însoţite de referinţe la ediţii ale textelor originale. Oriunde a fost posibil am făcut trimiteri la „VV VV", adică la Hegel, *Sämtliche Werke,* editate de H. Glockner, Stuttgart (începând din 1927). O versiune importantă a *Enciclopediei* însă, care nu a fost inclusă în *„WW* este citată sub forma*, JEncycl. 1870",* adică G.W.F. Hegel, *Encyclopädie,* editată de K. Rosenkranz, Berlin, 1870. Pasajele din *Filosofia dreptului* sunt citate prin numerele de paragrafe, litera *L* indicând că pasajul face parte din notele de curs adăugate de Gans în ediţia sa din 1833. Nu am preluat în toate cazurile ad-lit-teram versiunile traducătorilor.*

1 în Dizertaţia sa inaugurală, *De Orbiţis Planetorum,* 1801. (Asteroidul Ceres a fost descoperit la 1 ianuarie 1801.)

2 Democrit, fragm., 118 (D_2); cf. textul de la nota 29 la capitolul 10.

3 Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890), p. 147; cf. nota 53 la capitolul 11.

4 Toată *Filosofia naturii* este plină de astfel de definiţii. Iată, de exemplu, definiţia dată de Hegel căldurii: „Căldura este refacerea de sine a materiei în starea ei amorfă, lichiditatea ei este triumful omogenităţii ei

abstracte asupra felului ei specific de a fi determinată; continuitatea ei abstractă, de pură fiinţare de sine, ca negare a negaţiei, este aici pusă ca activitate". Analog sună şi definiţia hegeliană a electricităţii.

Pentru citatul următor, vezi Hegel, *Briefe,* I, 373, citată de Wallace în *The Logic of Hegel* (p. XIV în traducere, sublinierea îmi aparţine).

5 Cf. Falkenberg, *Istoria filosofiei moderne* (a 6-a ediţie germană, 1908, p. 612).

6 Mă gândesc la diferitele filosofii ale „revoluţiei" sau „progresului" sau „emergenţei", cum sunt cele ale lui H. Bergson, S. Alexander, Field-Marshal Smuts sau A.N. Whitehead.

7 Pasajul este citat şi analizat mai jos, în nota 43 – 2).

8 Pentru cele opt citate din această secţiune, cf. *Selections,* p. 389 (= *WW,* VI, 71), 447, 443, 446 (trei citate); 388 (două citate) (= *WW,* XI, 70). Pasajele sunt din *Filosofia dreptului,* (§ 272 L, 258 L, 270 L); primul şi ultimul sunt din *Filosofia istoriei.*

Pentru holismul lui Hegel şi pentru teoria sa organică despre stat, vezi de exemplu referirea sa la Menenius Agrippa *(Liviu,* II, 32; pentru critică, vezi nota 7 la capitolul 10) din *Filosofia dreptului,* § 269 L; şi formularea hegeliană clasică a opoziţiei dintre putere ca un corp organizat şi neputincioasa „grămadă sau agregat de unităţi atomice" la sfârşitul § 290 L (cf. şi nota 70 la acest capitol).

* în cazul scrierilor lui Hegel traduse în limba română am căutat – fără a izbuti, însă, în toate cazurile – să identificăm în versiunea românească pasajul citat; întrucât, pe de altă parte, am constatat uneori deosebiri semnificative între versiunea engleză din Popper şi cea românească, a trebuit să operăm anumite ajustări ale acesteia din urmă. N-am considerat necesară indicarea paginilor din traducerile româneşti. Acolo unde n-am izbutit să identificăm pasajul în traducerea românească sau unde o atare traducere nu există, am tradus citatele din Hegel după versiunea engleză din cartea lui Popper. *(N. t.)*

Alte două puncte importante în care Hegel preia doctrina politică a lui Platon sunt: 1) Teoria despre Unu, Puţini şi Mulţi; vezi, de exemplu, *op. cit.,* § 273: Monarhul este o persoană; cei *puţini* intră în scenă odată cu puterea executivă; iar cei *mulţi...* cu puterea legislativă; de asemenea, referirea la „cei mulţi ” din § 301 etc. 2) Teoria opoziţiei dintre cunoaştere şi opinie (cf. mai jos, discuţia despre *op. cit.,* § 270 privind *libertatea gândirii,* în textul dintre notele 37 şi 38), pe care Hegel o foloseşte pentru a caracteriza opinia drept „opinia celor mulţi” sau chiar drept „capriciul celor mulţi”, cf. *op. cit.,* § 316 şi urm. şi nota 78 de mai jos.

Pentru critica interesantă a lui Hegel la adresa lui Platon şi pentru tumura şi mai interesantă pe care o dă propriei sale critici, cf. nota **43 – 2)** la acest capitol.

9 Pentru aceste remarci, cf. Îndeosebi capitolul 25.

10 Cf. *Selections,* XII (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections).*

11 Mă gândesc nu numai la predecesorii săi filosofici imediaţi (Fichte, Schlegel, Schelling şi îndeosebi Schleiermacher) sau la sursele sale antice (Heraclit, Platon, Aristotel), ci mai ales la Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (cf. secţiunea IV a acestui capitol) şi la poetul Schiller. Îndatorarea lui Hegel faţă de Rousseau, Montesquieu (cf. *Spiritul legilor,* XIX, 4 şi urm.) şi Herder, pentru ideea sa de *Spirit al naţiunii,* este evidentă. Raporturile sale cu Spinoza au un caracter diferit. El adoptă, mai bine zis adaptează, două idei importante ale deterministului Spinoza. Prima este că nu există libertate decât în recunoaşterea raţională a necesităţii tuturor lucrurilor şi în puterea pe care raţiunea, prin această recunoaştere, poate s-o exercite asupra pasiunilor. Hegel dă acestei idei înţelesul de identificare a

raţiunii (sau „spiritului”) cu libertatea şi înţelesul doctrinei sale că libertatea este adevărul necesităţii *(Selections,* 213, *Encycl.,* 1870, p. 154). Cea de a doua idee este straniul pozitivism moral al lui Spinoza, doctrina sa că puterea este totuna cu dreptul, idee născocită de el spre a o folosi în lupta împotriva a ceea ce el numea tiranie, adică încercarea de a exercita puterea dincolo de limitele propriei puteri reale. Având ca principală preocupare libertatea gândirii, el susţinea că este imposibil ca un guvernant să impună oamenilor ce să gândească (pentru că gândurile sunt libere), iar încercarea de a realiza imposibilul este tiranică. Pe această doctrină îşi întemeia el sprijinirea puterii statului secular (care, spera el cu naivitate, n-avea să restrângă libertatea gândirii) faţă de biserică. Hegel a sprijinit şi el statul împotriva bisericii şi a subscris de formă la revendicarea libertăţii de gândire, căreia i-a înţeles marea însemnătate politică (cf. prefaţa la *Filoz. dreptului);* totodată însă el a pervertit această idee, pretinzând că statul trebuie să decidă ce este adevărat şi ce este fals şi că poate să suprime ceea ce consideră a fi fals (vezi mai jos discuţia despre *Filoz. dreptului,* § 270, în textul dintre notele 37 şi 38). De la Schiller, Hegel a preluat (şi a făcut-o, în treacăt fie spus, fără să mărturisească sau măcar să indxe că citează) faimosul său dicton „Istoria lumii este tribunalul lumii”. Dar acest dicton (enunţat la sfârşitul § 360 al *Filoz. dreptului;* cf. textul de la nota 26) implică mult din filosofia politică istoricistă a lui Hegel; nu numai cultul succesului şi deci al puterii, ci şi pozitivismul său moral specific şi teoria sa că istoria este pătrunsă de raţionalitate.

Problema dacă Hegel a fost sau nu influenţat de Vico rămâne încă deschisă. (Traducerea în germană a ***Noii ştiinţe,*** făcută de Weber, a fost publicată în 1822.)

12 Schopenhauer a fost un admirator înflăcărat nu numai al lui Platon, ci şi al lui Heraclit. El socotea că prostimea se ghiftuieşte întocmai ca vitele; adoptase ca deviză a sa dictonul lui Bias „Toţi oamenii sunt răi”; şi credea că cea mai bună ocârmuire ar fi cea a unei

aristocraţii platoniciene. În acelaşi timp detesta naţionalismul, îndeosebi cel german. Era un cosmopolit. Manifestările sale destul de respingătoare de frică şi de ură faţă de revoluţionarii de la 1848 s-ar putea explica în parte prin teama că sub „domnia gloatei" ar putea să-şi piardă independenţa, iar în parte prin ura sa faţă de ideologia naţionalistă a mişcării.

13 Cu privire la sugerarea de către Schopenhauer a acestui motto (luat din *Cymbeline,* actul V, sc. 4) vezi cartea sa *Voinţa în natura* (ed. a 4-a, 1878), p. 7. Următoarele două citate sunt din *Scrierile* sale (ed. a 2-a, 1888), vol. V, 103 şi urm., şi vol. II, pp. XVII şi urm. (adică Prefaţa ia ediţia a doua a lucrării *Lumea ca voinţă şi reprezentare;* sublinierile îmi aparţin). Cred că oricine l-a citit pe Schopenhauer nu se poate să nu fi fost impresionat de sinceritatea sa şi de pasiunea sa pentru adevăr. Cf. şi aprecierea lui Kierkegaard, citată în textul de la notele 19/20 la capitolul 25.

14 Prima publicaţie a lui Schwegler (1839) a fost un eseu în memoria lui Hegel. Citatul este din a sa *Istorie a filosofiei,* trad. de H. Stirling, ed. a 7-a, p. 322.

15 „Cititorilor englezi, Hegel le-a fost prezentat pentru prima dată în viguroasa expunere a principiilor sale de către dr. Hutchinson Stirling", scrie E. Caird *(Hegel,* 1883, Prefaţă, p. VI); de unde se poate vedea că Stirling a fost luat foarte în serios. Următorul citat este din *Comentariile (Annotations)* lui Stirling la *Istoria...* lui Schwegler, p. 429. Să menţionez şi faptul că motto-ul prezentului capitol este luat de la p. 441 a aceleiaşi lucrări.

16 Stirling scrie *(op. cit.,* 441): „Pentru Hegel lucrul de căpetenie era, în cele din urmă, calitatea de bun cetăţean, iar cine poseda deja această calitate nu mai avea nevoie, după părerea lui Hegel, de filosofie. Astfel, unui anume M. Duboc, care îi scrisese despre dificultăţile pe care le are în înţelegerea sistemului său, Hegel îi răspunde că, fiind un bun şef de firmă şi cap de familie, înzestrat cu o credinţă neclintită, înseamnă că se afla într-o situaţie destul de bună, putând să considere orice îndeletnicire în

plus, bunăoară filosofia, ca nefiind decât... un lux intelectual". Aşadar, conchide Stirling, *Hegel nu era interesat să clarifice o dificultate sau alta din sistemul său; ci doar să convertească cetăţenii „răi" în cetăţeni „buni".*

17 Următorul citat este din Stirling, *op. cit.,* 444 şi urm. După ultima frază citată în text, Stirling continuă: „Am câştigat mult de la Hege! şi voi mărturisi totdeauna cu recunoştinţă acest lucru, dar poziţia mea faţă de el a fost pur şi simplu cea a omului dornic să aducă un serviciu publicului făcând inteligibil neinteligibilul". Şi încheie alineatul spunând: „Scopul meu general... îl consider a fi identic cu cel al lui Hegel... anume acela de filosof creştin".

18 Cf. de exemplu, *A Textbook of Marxist Philosophy.*

19 Preiau acest pasaj din extrem de interesantul studiu, *Naţionalism and the Cultural Crisis în Prussia, 1806-1815* de E.N. Anderson (1939), p. 270. Anderson, în analiza sa, are o atitudine critică faţă de naţionalism, în care recunoaşte clar un element nevrotic şi isteric (cf., de exemplu, pp. 6 şi urm.).

Totuşi nu pot să fiu în întregime de acord cu atitudinea sa. Mânat, cred, de dorinţa de obiectivitate a istoricului, el ia, am impresia, prea în serios mişcarea naţionalistă. În particular, nu pot fi de acord cu el când condamnă lipsa de înţelegere a regelui Friedrich Wilhelm pentru mişcarea naţionalistă. „Lui Frie-drich Wilhelm îi lipsea capacitatea de a preţui ceea ce este măreţ – scria Anderson la p. 271 – fie în sfera idealului sau în cea a acţiunii. Calea spre naţionalism pe care literatura şi filosofia germană în curs de afirmare o deschiseseră cu atâta strălucire pentru alţii, lui i-a rămas închisă". Fapt e totuşi că cea mai bună literatură şi filosofie germane erau antinaţionaliste; Kant şi Schopenhauer au fost ambii antinaţionalişti, şi până şi Goethe s-a ferit de naţionalism;

şi este lipsit de temei să pretinzi cuiva, în special unui om simplu, candid, conservator, cum era regele, să se înflăcăreze după flecăreala lui Fichte. Mulţi vor fi perfect de acord cu aprecierea făcută de rege atunci când vorbea *(loc. cit.)* de „popularele mâzgăleli excentrice". Poziţia conservatoare a regelui era, sunt de acord, reprobabilă, dar nutresc cel mai mare respect pentru simplicitatea lui şi pentru rezistenţa pe care a opus-o faţă de valul isteriei naţionaliste.

20 Cf. *Selections* (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections).*

21 Cf. nota 19 la capitolul 5 şi nota 18 la capitolul 11, ca şi textul respectiv.

22 Pentru acest citat vezi *Selections,* 103 (= VV VV, III, 116); pentru cel următor vezi *Selections,* 130 (= G.W.F. Hegel, VV erire, Berlin şi Leipzig 1832-1887, vol. VI, 2241. Pentru ultimul citat din acest alineat, vezi *Selections,* 131 (= Wer Ae, 1832-1887, vol. VI, 224 – 5).

23 Cf. *Selections,* 103 (= |*VW,* III, 103).

24 Cf. *Selections,* 128 (= *XVW,* III, 141).

25 Fac aluzie la Bergson, în special la cartea sa *Evoluţia creatoare.* (Trad. engleză de A. Mitchell, 1913.) Se pare că factura hegeliană a acestei lucrări nu este îndeajuns recunoscută; şi într-adevăr, expunerea lucidă şi argumentată a gândirii sale de către Bergson îngreunează sesizarea masivei dependenţe a filosofiei sale de Hegel. Dacă însă ne gândim, de exemplu, la afirmaţia lui Bergson că *esenţa este schimbare* sau când citim pasaje cum este următorul (cf. *op. cit.,* 275 şi 278), nu ne mai putem îndoi de această dependenţă.

„Esenţial este de asemenea progresul spre reflecţiei", scrie Bergson. „Dacă analiza noastră este corectă, conştiinţa sau, mai degrabă, supraconştiinţa este cea care se află la originea vieţii... Conştiinţa corespunde tocmai puterii de alegere a fiinţei vii; ea este coextensivă cu marja acţiunii posibile ce înconjoară acţiunea reală; *conştiinţa este sinonimă cu* invenţia şi *cu libertatea*[1] (sublinierile îmi aparţin). Identificarea conştiinţei (sau

spiritului) cu libertatea constituie versiunea hegeliană a spinozismului. Paralelismul merge până într-acolo încât la Hegel se pot găsi teorii pe care mă simt ispitit să le caracterizez drept „inconfundabil" bergsoniene"; de exemplu, „Esenţa însăşi a spiritului este activitatea; prin ea se realizează potenţialitatea lui; el face din sine propria sa faptă, propria sa lucrare..." (*Selections,* 435 = VV W, XI, 113.)

26 Cf. notele **21-24** la capitolul 11 şi textul respectiv. Un alt pasaj caracteristic este următorul (cf. *Selections,* 409 = VVVV, XI, 89): „Principiul *dezvoltării* implică de asemenea existenţa unui germene latent al fiinţei – o capacitate sau potenţialitate ce tinde să se realizeze". Pentru citatul dat mai departe în acest alineat, cf. *Selections,* 468 (adică *Filosofia dreptului,* § 340; vezi şi mai sus, nota 11).

27 Dacă ne gândim, pe de altă parte, că până şi un hegelianism de mâna a doua, adică un fichteanism sau aristotelism de mâna a treia sau a patra, au fost deseori aclamate zgomotos drept realizări originale, este pesemne întrucâtva excesiv să spunem despre Hegel că n-a fost original. (Dar cf. nota 11.)

28 Cf. Kant, *Critica raţiunii pure,* finalul secţiunii 5; pentru motto-ul Introducerii mele vezi scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766.

29 Cf. nota 53 la capitolul 11 şi textul.

30 Este, pesemne, rezonabil să admitem că ceea ce în mod obişnuit se cheamă „spiritul limbii" este în foarte mare măsură *standardul tradiţional de claritate* introdus de marii scriitori ai respectivei limbi. Există, într-o limbă, şi anumite alte standarde tradiţionale, ca de exemplu standarde de simplitate, de ornamentaţie, de concizie etc; standardul de claritate este însă, pesemne, cel mai important dintre ele; el este o moştenire culturală ce se cuvine păstrată cu grijă. Limba este una din cele mai importante instituţii ale vieţii sociale, iar claritatea ei este o condiţie a funcţionării ei ca mijloc de comunicare raţională. Folosirea ei pentru comunicarea emoţiilor este

mult mai puţin importantă, fiindcă multe emoţii le putem comunica şi fără a rosti niciun cuvânt.

— Poate că merită spus că Hegel, care învăţase de la Burke câte ceva despre dezvoltarea istorică a tradiţiilor, a contribuit în realitate mult la distrugerea tradiţiei intelectuale pe care o întemeiase Kant, atât prin doctrina sa privind „viclenia raţiunii" ce se dezvăluie în pasiune (vezi notele 82, 84 şi textul) cât şi prin modul său de a argumenta. Şi nu numai atât. Prin relativismul său istoric – prin teoria sa că adevărul e relativ, dependent de spiritul epocii – el a contribuit la distrugerea tradiţiei căutării adevărului şi a respectării acestuia. Vezi şi secţiunea IV a acestui capitol şi articolul meu *Spre o teorie raţională a tradiţiei* (în *The Raţionalist Annual,* 1949); retipărit în volumul meu *Conjectures and Refutations).**

31 încercările de respingere a Dialecticii lui Kant (a doctrinei kantiene a Antinomiilor) par a fi foarte rare. O critică serioasă, care încearcă să clarifice şi să reformuleze argumentele lui Kant, se găseşte în cartea lui Schopenhauer *Lumea ca voinţă şi reprezentare* şi în cartea lui J.F. Fries *o critici nouă sau antropologică a raţiunii,* ediţia a 2-a germană, 1828, pp. XXIV şi urm. În ce mă priveşte, am încercat să-l interpretez pe Kant în sensul că simpla speculaţie nu poate să stabilească nimic acolo unde experienţa nu poate ajuta la eliminarea teoriilor false. (Cf. *Mind,* 49, 1940, p. 416; de asemenea, *Conjectures and Refutations,* pp. 326 şi urm. În acelaşi volum al revistei *Mind,* pp. 204 şi urm., se găseşte o critică atentă şi interesantă a argumentului kantian făcută de M. Fried.) Pentru o încercare de a descifra înţelesul teoriei dialectice hegeliene a raţiunii, ca şi al interpretării colectiviste pe care el o dă acesteia (numind-o „spirit obiectiv"), vezi analiza aspectului social sau interpersonal al metodei ştiinţifice în capitolul 23 şi interpretarea corespunzătoare a „raţiunii" din capitolul 24.

32 Am oferit o justificare detaliată a acestei afirmaţii în *What is Dialectic"! (Mind,* 49, pp. 403 şi urm.; vezi îndeosebi ultima frază de la p. 410; de a se

menea, *Conjectures and Refutations,* p. 321.) A se vedea şi o altă însemnare a mea, cu titlul *Are Contradictions Embracingl* Aceasta a fost ulterior publicată în *Mind,* 52, 1943, pp. 47 şi urm. După ce am scris această însemnare, am primit cartea lui Carnap *Introduction to Semantics,* 1942, în care autorul foloseşte cuvântul „comprehensive", ce pare preferabil lui „embracing". Vezi îndeosebi § 30 al cărţii lui Carnap.*

În *What is Dialectici* tratez despre un număr de probleme care în cartea de faţă sunt atinse doar în treacăt; îndeosebi tranziţia de la Kant la Hegel, dialectica lui Hegel şi filosofia hegeliană a identităţii. Deşi am reluat aici câteva enunţuri din acest studiu, cele două prezentări ale problemelor menţionate sunt în principal complementare. Cf. şi notele care urmează, până la nota 36 inclusiv.

33 Cf. *Selections,* XXVIII (citat în germană; pentru fragmente cu conţinut similar vezi *WW,* IV, 618 şi *Werke* 1832-1887, vol. VI, 520). Pentru ideea de *dogmatism potenţat* menţionată în acest alineat, cf. *What is Dialectici,* p. 417 şi *Conjectures and Refutations,* p. 327; vezi şi nota 51 la capitolul 11.

34 Cf. *What is Dialectici,* în special de la p. 414, unde începe discuţia problemei „Cum poate spiritul nostru să cuprindă lumea?", până la p. 420 *(Conjectures and Refutations,* pp. 325 – 330).

35 „Orice real este o idee", spune Hegel. Cf. *Selections,* 103 (= *WW,* III, 116); iar din perfecţiunea Ideii decurge pozitivismul moral. Vezi şi *Selections,* 388 (= WW, XI, 70), adică ultimul pasaj citat în textul la nota 8; a se vedea şi § 6 din *Enciclopedic,* ca şi Prefaţa şi § 270 L din *Filosofia dreptului.* E aproape de prisos să adaug că expresia „Marele dictator" din alineatul precedent este o aluzie la filmul hi Chaplin.

36 Cf. *Selections,* 103 (= *WW,* III, 116). Vezi şi *Selections,* 128, § 107 (= *WW,* III, 142).

În filosofia hegeliană a identităţii se simte, fireşte,

influenţa teoriei mistice a cunoaşterii a lui Aristotel – a doctrinei unităţii dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. (Cf. notele 33 la capitolul 11, 59 – 70 la capitolul 10, notele 4, 6, 29 – 32 şi 58 la capitolul 24.)

La remarcile mele din text privitoare la filosofia identităţii a lui Hegel se poate adăuga că acesta credea, împreună cu majoritatea filosofilor din vremea sa, că logica este teoria gândirii sau a procesului de raţionare. (Vezi *What is Dialectici,* p. 418.) Aceasta, împreună cu filosofia identităţii, are drept consecinţă considerarea logicii drept teorie a gândirii sau a raţiunii sau a Ideilor ori noţiunilor, sau a Realului. Adăugând şi premisa că gândirea se dezvoltă dialectic, Hegel poate să deducă teza că raţiunea, Ideile sau noţiunile şi Realul se dezvoltă toate dialectic; şi să obţină identităţile *Logică = Dialectică* şi *Logică = Teoria realităţii.* Această din urmă doctrină este cunoscută drept *panlogism* hegelian.

Pe de altă parte, Hegel poate să derive din aceste premise că noţiunile se dezvoltă dialectic, adică sunt capabile de un fel de autocreaţie şi auto-dezvol-tare din nimic. (Hegel începe această dezvoltare cu Ideea de Fiinţă, ce presupune opusul său, adică Nimicul, şi creează Devenirea ca tranziţie de la Nimic la Fiinţă.) Două sunt motivele acestei încercări de a dezvolta noţiuni din nimic. Unul este ideea greşită că filosofia trebuie să pornească fără niciun fel de presupoziţii. (Idee reafirmată recent de Husserl; ea este discutată în capitolul 24; cf. nota 8 la acel capitol şi textul respectiv.) Aceasta îl face pe Hegel să por

nească de la „nimic”. Celălalt motiv este speranţa de a da o dezvoltare şi justificare sistematică a Tablei kantiene a categoriilor. Kant făcuse observaţia că primele două categorii din fiecare grupă sunt opuse una alteia, cea de-a treia fiind un fel de sinteză a lor. Această observaţie (plus influenţa lui Fichte) l-au făcut pe Hegel să spere că ar putea să derive „dialectic” toate categoriile, pornind de la „nimic” şi să justifice astfel „necesitatea” tuturor categoriilor.

37 Cf. *Selections,* XVI (= *Werke,* 1832-1887, VI, 153 – 4).

38 Cf. Anderson, *Naţionalism* etc, 294. Regele a promis constituţia la 22 mai 1815. Istoria cu „constituţia" şi cu medicul curţii pare să fi fost povestită despre majoritatea principilor din acea perioadă (de exemplu, despre împăratul Francisc I ca şi despre succesorul său Ferdinand I de Austria). Următorul citat este din *Selections,* 246 şi urm. (= *Encycl,* 1870, pp. 437—138).

39 Cf. *Selections,* 248 şi urm. (= *Encycl.,* 1870, pp. 437 – 438; parţial sublinierea îmi aparţine).

40 Cf. nota 25 la capitolul 11.

41 Pentru *paradoxul libertăţii,* cf. mai jos nota 43-l); cele patru paragrafe din textul ce precede nota 42 la capitolul 6; notele 4 şi 6 la capitolul 7 şi nota 7 la capitolul 24; şi pasajele din text. (Vezi de asemenea nota 20 la capitolul 17.) Pentru reformularea dată de Rousseau a paradoxului libertăţii, cf. *Contractul social,* cartea I, cap. VIII, alineatul al doilea. Pentru soluţia lui Kant, cf. nota 4 la capitolul 6. Hegel face adesea aluzii la această soluţie kantiană (cf. Kant, *Metafizica moravurilor*. Introducere la Teoria Dreptului, § C; *Werke,* ed. Cassirer, VII, p. 31); de exemplu, în *Filosofia dreptului;* § 29; şi § 270, unde, urmându-i pe Aristotel şi Burke (cf. nota 43 Ia capitolul 6 şi textul), Hegel argumentează împotriva teoriei (datorate lui Lycophron şi Kant) că – după cum se exprimă el batjocoritor – „funcţia specifică a statului constă în ocrotirea vieţii, a proprietăţii şi a capriciului fiecăruia".

Pentru cele două citate de la începutul şi din finalul acestui alineat, cf. *Selections,* 248 şi urm., şi 249 (= *Encycl.,* 1870, p. 439).

42 Pentru citatele de aici vezi *Selections,* 250 (= *Encycl.,* 1870, pp. 440 – 441).

43-l) Pentru citatele care urmează, cf. *Selections,* 251 (§ 540 = *Encycl.,* 1870, p. 441); 251 şi urm. Prima propoziţie din § 541 = *Encycl.,* 1870, p. 442); şi 253 şi urm. (începutul § 542, parţial subliniat de mine = *Encycl.,* 1870, p. 443). Acestea sunt pasajele din *Enciclopedie.*

„Pasajul paralel” din *Filosofia dreptului* este: § 273 (ultimul alineat) până la § 281. Cele două citate sunt din § 275 şi din § 279, finalul primului alineat (sublinierile îmi aparţin). Pentru o utilizare de asemenea dubioasă a paradoxului libertăţii, cf. *Selections,* 394 (= *WW,* XI, 76); „Dacă principiul luării în considerare a voinţei individuale este recunoscut drept unica bază a libertăţii politice… atunci, la drept vorbind, *nu avem de a face cu o Constituţie”.* Vezi şi *Selections,* 400 şi urm. (= *WW,* XI, 80 – 81) şi 449 (vezi *Filosofia dreptului,* § 274).

Hegel rezumă el însuşi pirueta sa *(Selections,* 401 = *WW,* XI, 82): „Într-o fază mai timpurie a discuţiei am stabilit… mai *întâi* Ideea libertăţii ca ţel absolut şi ultim… *Apoi am* recunoscut Statul ca totalitate morală şi realitate a libertăţii…” în felul acesta, începem cu libertatea şi sfârşim cu statul totalitar. Nici că se putea o prezentare mai cinică a stratagemei.

340

CAPITOLUL 12 – NOTA 44

2) Pentru un alt exemplu de piruetă dialectică, de astă dată de la *raţiune la pasiune şi violenţă,* vezi sfârşitul lui g) din secţiunea IV de mai jos a capitolului de faţă (textul la nota 84). Deosebit de interesantă în legătură cu aceasta este *critica lui Hegel la adresa lui Platon.* (Vezi de asemenea notele 7 şi 8 de mai sus şi textul respectiv.) Aducând un omagiu de formă tuturor valorilor moderne şi „creştine”, nu numai libertăţii, ci chiar şi „libertăţii subiective” a individului, Hegel critică holismul sau colectivismul lui Platon, scriind în *Filosofia dreptului,* (§ 187) că Platon neagă „principiul personalităţii independente… a individului singular, al libertăţii subiective, care a apărut în religia creştină… şi… în lumea romană”. Această critică este admirabilă şi dovedeşte că Hegel ştia spre ce înclina Platon; în fapt felul său de a-l citi pe Platon concordă foarte bine cu al meu. Pentru cititorul neexersat al textelor lui Hegel acest pasaj ar putea chiar să pară o dovadă că e nejust ca Hegel să fie etichetat drept colectivist. E suficient însă să citim § 70 L din aceeaşi

lucrare pentru a vedea că Hegel subscria fără rezerve la cea «mai radicală sentinţă colectivistă a lui Platon: „Voi sunteţi creaţi pentru întreg şi nu întregul pentru voi”; pentru că iată ce scrie Hegel însuşi: „Persoana singulară este desigur ceva subordonat care trebuie să se dedice întregului etic”, adică statului. Iată deci cum arată „individualismul” lui Hegel.

Dar atunci, de ce-l mai critică pe Platon? De ce relevă importanţa „libertăţii subiective”? să 316 şi 317 din *Filosofia dreptului* oferă un răspuns la această întrebare. Hegel e convins că revoluţiile pot fi evitate numai acordând poporului, în chip de suvapă de siguranţă, o mică doză de libertate, care să nu însemne mai mult decât o înlesnire neprimejdioasă de a-şi exprima sentimentele. Astfel, el se. le *(op. cit.,* să 316, 317 L, sublinierile îmi aparţin): „În timpul nostru… princ piui libertăţii subiective are atâta importanţă şi semnificaţie… Fiecare… vrea… să-şi fi şi spus cuvântul şi să-şi fi şi dat sfatul. Însă… după ce şi-a spus cuvântul, el devine, după satisfacerea aceasta dată subiectivităţii sale, îngăduitor faţă de multe. În Franţa libertatea cuvântului a apărut întotdeauna mult mai puţin primejdioasă decât păstrarea muţeniei, întrucât aceasta lasă mai departe teama că opoziţia într-o anumită chestiune ar fi conservată în sine – în timp ce discuţia reprezintă o ieşire şi acordă satisfacţia pe o anumită latură, *îngăduind chestiunii să-şi urmeze pentru rest cursul ei mai departe”.* E greu de închipuit cinism mai mare decât cel exprimat în această discuţie unde Hegel dă frâu atât de liber sentimentelor sale privitoare la „libertatea subiectivă” sau, cum o numeşte el adesea, în chip solemn, *„principiul lumii moderne”.*

Să rezumăm. Hegel e în întregime de acord cu Platon şi critică doar omisiunea acestuia de a oferi supuşilor iluzia „libertăţii subiective”.

44 De mirare e că aceste servicii josnice s-au putut dovedi de folos, că au existat oameni serioşi care s-au lăsat înşelaţi de metoda dialectică a lui Hegel. În chip de exemplu am putea menţiona că până şi un luptător pentru

libertate şi raţiune atât de critic şi de luminat ca C.E. Vaughan a căzut victimă ipocriziei lui Hegel atunci când şi-a exprimat încrederea în „credinţa lui Hegel în libertate şi progres, care, *după cum o mărturiseşte Hegel însuşi,* este… esenţa crezului său”. (Cf. C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy,* vol. II, 296; subliniat de mine.) Trebuie spus că Vaughan a criticat la Hegel „simpatia nepotrivită pentru ordinea statornicită” (p. 178); a spus chiar despre

Hegel că „nimeni nu poate fi… mai dispus ca el… să dea lumii asigurări că cele mai retrograde şi opresive instituţii… trebuie… acceptate ca indiscutabil raţionale” (p. 295); dar a acordat totuşi atâta credit „mărturisirii lui Hegel însuşi”, încât trăsături de felul celor semnalate acum le-a socotit simple „extravaganţe” (p. 295), „lipsuri cu care putem fi îngăduitori” (p. 182). Mai mult decât atât: remarca sa cea mai aspră dar perfect îndreptăţită, că Hegel „descoperă în constituţia prusacă ultimul cuvânt al înţelepciunii politice, piatra unghiulară… a istoriei” (p. 182) n-a avut norocul să vadă lumina tiparului decât în compania unui antidot ce restaurează încrederea cititorului în Hegel; pentru că editorul *Studiilor* postume ale lui Vaughan distruge forţa remarcii acestuia adăugând într-o notă de subsol, cu referire la un pasaj din Hegel la care îşi închipuise că făcea aluzie Vaughan (dar fără referiri la pasajul citat aici în textul la notele 47, 48 şi 49), că „acest pasaj nu prea îndreptăţeşte un atare comentariu…”

45 Vezi nota 36 la acest capitol. O prefigurare a acestei teorii dialectice se poate găsi încă în Aristotel, *Fizica,* I, 5.

46 Sunt profund îndatorat lui E.H. Gombrich, care mi-a permis să preiau principalele idei expuse în acest alineat din excelenta critică pe care dânsul a făcut-o modului în care eu l-am prezentat pe Hegel (critica mi-a comunicat-o prin corespondenţă).

Pentru teza lui Hegel că „spiritul absolut se

manifestă în istoria lumii", vezi cartea sa *Filosofia dreptului,* § 259 L. Pentru modul cum identifică „spiritul absolut" cu „spiritul lumii", vezi *op. cit.,* § 339 L. Pentru teza că perfecţiunea este scopul Providenţei şi pentru atacul lui Hegel la adresa ideii (kantiene) că planul Providenţei este de nepătruns, vezi *op. cit.,* § 343. (Pentru interesantele contraatacuri ale lui M.B. Foster, vezi nota 19 la capitolul 25.) Pentru utilizarea de către Hegel a silogismelor (dialectice), vezi îndeosebi *Enciclopedia,* § 181 („silogismul este raţionalul, şi totul e raţional"); § 198, unde statul este descris ca o triadă de silogisme; şi să 575 – 577, unde întregul sistem hegelian este prezentat ca o asemenea triadă de silogisme. Conform acestui din urmă pasaj, am putea infera că „istoria" este tărâmul „celui de-al doilea silogism" (§ 576); cf. *Selections,* 309 şi urm. Pentru primul pasaj (din secţiunea III a Introducerii la *Filosofia istoriei)* vezi *Selections,* 348 şi urm. Pentru următorul pasaj (din *Enciclopedia)* vezi *Selections,* 262 şi urm.

47 Cf. *Selections,* 442 (ultimul alineat = *WW,* XI, 119-120). Ultimul citat din acest alineat este din acelaşi loc.

Privitor la cei trei paşi, cf. *Selections,* 360, 362, 398 (= *WW,* XI, 44, 46, 79 – 80). Vezi şi Hegel, *Filosofia istoriei* (p. 103 în versiunea românească): „Orientul a ştiut... că doar *un singur om este liber,* lumea greacă şi romană că un/7 oameni ar fi liberi; în timp ce lumea germană că *top* oamenii sunt liberi. Astfel, prima formă politică pe care o întâlnim în istoria universală este *despotismul,* a doua *democraţia* şi *aristocraţia,* iar a treia *monarhia".*

(Pentru alte consideraţii privitoare la aceste trei stadii, cf. *op. cit.,* pp. 117, 260, 354.)

48 Pentru următoarele trei citate cf. Hegel, *Filosofia istoriei,* pp. 384, 385.

Prezentarea din text simplifică întrucâtva lucrurile; pentru că Hegel împarte mai întâi (în *Filoz. ist.)* Lumea Germanică în trei perioade pe care le descrie drept „împărăţiile Tatălui, a Fiului şi a Duhului"; iar împărăţia Duhului din urmă este apoi subîmpărţită în cele trei perioade menţionate în text.

49 Pentru următoarele trei pasaje, cf. *Filosofia istoriei,* pp. 325, 420, 421 (în versiunea românească).

50 Vezi îndeosebi textul de la nota 75 din prezentul capitol.

51 Cf. Îndeosebi notele 48 – 50 la capitolul 8.

52 Cf. Hegel, *Filosofia dreptului,* partea a IV-a.

53 Masaryk a fost caracterizat uneori drept un „rege filosof. În mod cert însă el nu a fost un cârmuitor de felul celor ce i-ar fi plăcut lui Platon; pentru că era democrat. L-a interesat foarte mult Platon, pe care însă l-a idealizat şi l-a interpretat în sens democratic. Naţionalismul său a fost o reacţie la asuprirea naţională şi el a luptat întotdeauna împotriva exceselor naţionaliste. Putem menţiona aici că prima sa lucrare tipărită în limba cehă a fost un articol despre patriotismul lui Platon. (Cf. biografia lui Masaryk scrisă de K. Čapek, capitolul privind anii studenţiei.) Cehoslovacia lui Masaryk a fost, probabil, unul din cele mai bune şi mai democratice state din câte au existat vreodată; cu toate acestea însă era edificată pe principiul statului naţional, principiu inaplicabil în această lume. O federaţie internaţională în bazinul dunărean ar fi putut să împiedice multe.

54 Vezi capitolul 7. Pentru citatul din Rousseau care urmează mai jos în acest alineat, cf. *Contractul social,* cartea I, cap. VII (finele alineatului al doilea). Pentru viziunea lui Hegel asupra doctrinei suveranităţii poporului, vezi pasajul din § 279 al *Filosofiei dreptului* citat în textul de la nota 61 din acest capitol.

55 Cf. Herder, citat de Zimmern, *Modern Politica! Doctrines (*1939), pp. 165 şi urm. (Pasajul citat de mine nu este caracteristic pentru verbiajul găunos al lui Herder, criticat de Kant.)

56 Cf. nota 7 la capitolul 9. Pentru cele două citate din Kant, mai departe în acest alineat, cf. *Werke* (ed. E. Cassirer), vol. IV, p. 179; şi p. 195.

57 Cf. J.G. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II,

p. 100. Scrisoarea este citată parţial de Anderson în *Naţionalism* etc, p. 30. (Cf. şi Hagemann, *Entlairte Geschichte,* ed. a 2-a, 1934, p. 118.) Următorul citat este din Anderson, *op. cit. t* pp. 34 şi urm. Pentru citatele din alineatul următor, cf. *op. cit.,* pp. 36 şi urm. Sublinierile îmi aparţin.

Se poate observa că multora dintre întemeietorii naţionalismului german le este comun la început un sentiment antigerman; ceea ce arată cât de mult se bazează naţionalismul pe un complex de inferioritate. (Cf. notele 61 şi 70 Ia acest capitol.) Drept exemplu putem cita ceea ce spune Anderson (în *op. cit.,* 79) despre E.M. Arndt, care avea să devină mai târziu un naţionalist renumit: „În timpul călătoriei sale prin Europa din 1798-1799, Arndt se prezenta drept suedez, deoarece – spunea el – numele de german «stârneşte repulsie în lume»; nu din vina oamenilor simpli – adăuga el în mod caracteristic". Hegemann subliniază pe bună dreptate *(op. cit.,* 118) că liderii spirituali germani din epocă erau deosebit de porniţi împotriva caracterului barbar al Prusiei, şi citează în acest sens pe Winckelmann, care spunea: „Decât prusac, aş prefera să fiu un eunuc turc"; şi pe Lessing, care spunea: „Prusia e cea mai sclavă ţară din Europa"; şi face referire la Goethe, care nutrea speranţa pătimaşă că ajutorul va veni de la Napoleon. Aici Hegemann, care este şi autorul unei cărţi împotriva lui Napoleon, adaugă: „Napoleon era un despot;…orice am avea de

spus împotriva lui, trebuie să recunoaştem că prin victoria sa de la Jena el a silit statul reacţionar al lui Friedrich să introducă anumite reforme devenite de mult necesare".

O interesantă apreciere despre Germania de la 1800 se găseşte în *Antropologia* (1800) lui Kant, unde acesta face consideraţii, doar pe jumătate serioase, despre *caracteristicile naţionale.* Kant scrie cu acest prilej despre nemţi: „Latura negativă a neamţului este pornirea sa de a imita pe alţii şi *proasta părere pe care o are despre sine* în

privinţa propriei originalităţi…; şi îndeosebi o înclinaţie pedantă de a se clasifica meticulos în raport cu alţi cetăţeni, după un sistem de ranguri şi prerogative. În acest sistem de ranguri, el este inepuizabil în inventarea de titluri, fiind astfel *rob din pedanterie…* Dintre toate popoarele civilizate, neamţul se supune cel mai uşor şi mai durabil ocârmuirii sub care se întâmplă să trăiască, şi este mai departe decât oricare altul de dorinţa de schimbare şi de rezistenţă faţă de rânduiala statornicită. Caracterul său este un fel de cuminţenie flegmatică".

58 Cf. Kant, *Werke*, vol. VIII, 516. Kant, care nu pregetase nicio clipă să-i vină în ajutor când Fichte a apelat la el ca un autor necunoscut aflat în dificultate, a ezitat apoi timp de şapte ani, după publicarea anonimă a primei cărţi a lui Fichte, să-şi spună public părerea despre acesta, deşi era împins din diferite părţi să facă acest lucru, inclusiv de Fichte însuşi, care poza în rolul de filosof ce îndeplineşte promisiunea kantiană. În cele din urmă, Kant a oferit o *Explicaţie referitor la Fichte,* ca răspuns la „cererea solemnă făcută de un recenzent în numele publicului" ca el să-şi declare opiniile. Kant declară că „sistemul lui Fichte este cu totul de nesusţinut"; şi refuză să aibă de-a face cu o filosofie ce constă din „subtilităţi sterile". Apoi, după ce se roagă (după cum am citat în text) lui Dumnezeu să ne păzească de prieteni, Kant continuă astfel: „Căci se prea poate să existe şi… prieteni falşi şi perfizi care uneltesc împotriva noastră, deşi folosesc un limbaj binevoitor; niciodată nu putem fi îndeajuns de precauţi spre a evita capcanele pe care ei ni le întind". Dacă un Kant, care era atât de cumpănit, de binevoitor şi de plin de scrupule, s-a văzut nevoit să spună lucruri ca acestea, avem toate motivele de a lua în serios judecata sa. *Eu n-am întâlnit însă până acum nici o singură istorie a filosofiei care să spună clar că, în opinia lui Kant, Fichte era lipsit de onestitate şi impostor,* deşi am întâlnit multe istorii ale filosofiei care încearcă să înlăture incriminările lui Schopenhauer, dând de înţeles că le făcea din invidie.

Acuzaţiile formulate de Kant şi de Schopenhauer nu

sunt însă nicidecum izolate. A. von Feuerbach (într-o scrisoare din 30 ianuarie 1799; cf. Schopenhauer, Opere, vol. V, 102) se exprima cu aceeaşi asprime ca Schopenhauer; Schiller a ajuns la o opinie similară, şi la fel şi Goethe; iar Nicolovius îl numea pe Fichte un „sicofant şi înşelător". (Cf. şi Hegemann, *op. cit.,* pp. 119 şi urm.)

Este uluitor să constataţi că, graţie unei conspiraţii a tăcerii, un om ca Fichte a izbutit să pervertească doctrina „maestrului" său, *în pofida protestelor lui Kant şi în timpul vieţii acestuia.* Lucrul s-a întâmplat cu numai o sută cincizeci de ani în urmă şi poate fi verificat de oricine îşi ia osteneala de a citi scrisorile lui Kant şi ale lui Fichte şi declaraţiile publice ale lui Kant; şi arată că teoria mea privind pervertirea de către Platon a ideilor lui Socrate nu e câtuşi de puţin atât de fantezistă cum poate să le pară platoniştilor. Socrate era atunci deja mort

şi nu lăsase niciun fel de scrieri. (De n-ar fi o comparaţie ce face prea multă onoare unor Fichte şi Hegel, aş fi ispitit să spun: fără Platon n-ar fi putut să existe Aristotel; iar fără Fichte, n-ar fi existat Hegel.)

59 Cf. Anderson, *op. cit.,* p. 13.

60 Cf. Hegel, *Filosofia istoriei,* p. 412. Vezi şi *Filosofia dreptului,* § 258. Legat de sfatul lui Pareto, cf. nota 1 la cap. 13.

61 Cf. *Filosofia dreptului,* § 279; pentru citatul următor vezi *Selections,* 256 şi urm. (= *Encycl.,* 1870, p. 446). Atacul la adresa Angliei, la care ne referim mai jos în cuprinsul alineatului urmează la p. 257. (= *Encycl,* 1870, p. 447). Pentru referirea lui Hegel la Imperiul german, cf. *Filosofia istoriei,* p. 475 (vezi şi nota 77 la capitolul de faţă). Sentimentele de inferioritate, mai cu seamă în raport cu Anglia, şi apelurile abile la astfel de sentimente joacă un rol considerabil în istoria apariţiei şi afirmării naţionalismului; cf. şi notele 57 şi 70 la capitolul de faţă.

Pentru alte pasaje privind Anglia, vezi nota următoare şi nota 70 la acest capitol, ca şi textul respectiv. (Cuvintele „artele şi ştiinţa" sunt subliniate de mine.)

62 Referirea minimalizatoare a lui Hegel la drepturile doar „formale", la libertatea doar „formală", la constituţia doar „formală" etc. este interesantă, întrucât constituie sursa dubioasă a criticii moderne marxiste la adresa democraţiilor doar „formale" care oferă libertate doar „formală". Cf. nota 19 la capitolul 17 şi textul de acolo.

Am putea cita câteva pasaje caracteristice în care Hegel denunţă libertatea etc. doar „formale". Toate sunt luate din *Filosofia istoriei* – (p. 417): *„Liberalismul* le opune acestora (adică restauraţiei „holiste" prusace – K. P.) principiul atomilor, al voinţelor izolate: totul trebuie să se întâmple cu tot dinadinsul prin puterea şi învoirea lor (a cetăţenilor – K. P.) formală. Datorită acestui *aspect formal al libertăţii,* acestei abstracţiuni, voinţele împiedică orice consolidare şi organizare" – (p. 419): „Constituţia Angliei se compune *numai din drepturi particulare* şi diferite privilegii... Nicăieri nu se întâlnesc mai puţin decât chiar în Anglia instituţii ale unei reale libertăţi (ca opusă celei pur formale – K. P.). În ce priveşte dreptul privat, libertatea proprietăţii, englezii sunt rămaşi în urmă într-un fel de necrezut. Să ne gândim numai la majorate, când băieţilor mai mici li se cumpără şi li se asigură posturi de ofiţeri şi clerici". A se vedea şi discuţia despre Declaraţia franceză a drepturilor omului şi despre principiile lui Kant, la p. 462 (410 în traducerea românească), unde se vorbeşte de ceea ce „nu este... decât voinţa *formala** şi de „principiul libertăţii" care „a rămas doar formal"; şi a se privi toate acestea prin contrast, de pildă, cu observaţiile de la p. 325 cum că spiritul german este libertatea „adevărată" şi „absolută": „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertăţii, a acelei libertăţi care are drept conţinut forma ei absolută". Dacă ar fi să folosesc termenul de „libertate formală" în sens depreciativ, l-aş aplica „libertăţii subiective" a lui Hegel aşa cum este

caracterizată în *Filosofia dreptului,* § 317 L (citat la finele notei 43).

63 Cf. Anderson, *Naţionalism* etc, p. 279. Pentru referirea lui Hegel la Anglia (citată în paranteze la sfârşitul alineatului precedent), cf. *Selections,* 263 (= *Encycl.,* 1870, p. 452); vezi şi nota 70 la acest capitol.

64 Acest citat este din *Filosofia dreptului,* § 331. Pentru următoarele două citate, vezi *Selections,* 403 (= *WW,* XI, 84) şi 267 şi urm. (= *Encycl.,* 1870, pp. 455 – 456). Pentru citatul care urmează puţin mai jos (şi care ilustrează pozitivismul juridic), cf. *Selections,* 449 (adică *Filoz. dreptului,* § 274). Privind teoria dominaţiei mondiale, cf. şi teoria dominaţiei şi supunerii, şi a sclavajului, schiţată în nota 25 la capitolul 11 şi textul de acolo. Pentru teoria spiritelor sau voinţelor sau geniilor naţionale ce se afirmă în istorie, adică în istoria războaielor, vezi textul de la notele 69 şi 77.

Legat de *teoria istorică a naţiunii,* cf. următoarele remarci ale lui Renan (citate de Zimmern în *Modern Political Doctrines,* pp. 190 şi urm.): „Uitarea şi – m-aş încumeta să spun – denaturarea propriei istorii sunt factori esenţiali în formarea unei naţiuni (sau, după cum ştim acum, a unui stat totalitar); încât progresul studiilor istorice constituie adesea un pericol pentru ideea naţională… Ţine de esenţa unei naţiuni ca toţi indivizii să aibă multe lucruri în comun şi, tot aşa, să fi uitat multe". Nici că te-ai putea gândi că Renan e un naţionalist; şi totuşi este, însă unul de tip democrat; iar naţionalismul său e tipic hegelian, pentru că iată ce scrie Renan (p. 202): „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual".

65 Haeckel nu prea e de luat în serios nici ca filosof, nici ca om de ştiinţă. El îşi spune liber-cugetător, dar cugetarea sa nu era îndeajuns de independentă pentru a-l împiedica să ceară în 1914 „următoarele roade ale victoriei": „1) Emanciparea de tirania Angliei; 20) invadarea statului-pirat britanic de către marina şi armata de uscat germane; capturarea Londrei; 3) împărţirea Belgiei"; şi încă altele de acelaşi fel. (în *Das Monistische*

Jahrhundert, 1914, nr. 31/32, pp. 65 şi urm., citat în *Thus Spake Germany,* 270.)

Eseul premiat al lui W. Schallmayer poartă titlul: *Ereditate şi selecţie în viaţa naţiunilor.* (Vezi şi mai sus, nota 71 la capitolul 10.)

66 Pentru hegelianismul lui Bergson, cf. nota 25 la prezentul capitol. Pentru caracterizarea dată de Shaw religiei evoluţiei creatoare, cf. *Back to Methuselah,* ultima secţiune a prefeţei *(My* Own Part in The Matter"): „... când a apărut teoria evoluţiei creatoare, mi-am dat seama că ne aflam în sfârşit în pragul unei credinţe ce satisfăcea prima condiţie a tuturor celor ce au avut vreodată priză asupra omenirii: aceea de a fi, în mod primordial şi fundamental, o ştiinţă a metabiologiei".

67 Cf. excelenta Introducere a lui A. Zimmern la cartea sa *Modern Political Doctrines,* p. XVIII. Referitor la totalitarismul platonician, cf. textul de la nota 8 la prezentul capitol. Pentru teoria despre stăpân şi slugă, despre dominaţie şi supunere, cf. nota 25 la capitolul 11; vezi şi nota 74 la capitolul de faţă.

68 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme,* p. XIX.

69 Pentru cele opt citate din acest alineat, cf. *Selections,* 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 şi urm. (= *Encycl,* 1870, p. 453, *WW,* XI, 83, 84, 113-114, 81, 88, *Encycl.,* p. 455 – 456). Cf. şi § 347 din *Filosofia dreptului.*

70 Cf. *Selections,* 435 şi urm. (= *WW,* XI, 114). Pentru problema inferiorităţii, cf. şi notele 57 şi 61 la acest capitol şi textele respective. Pentru celălalt pasaj referitor la Anglia, vezi notele bl-63 şi textul, din acest capitol. Un pasaj foarte interesant *(Fii. dreptului,* § 290 L), ce cuprinde o formulare clasică a holismului, arată că Hegel nu doar gândea în spiritul holismului sau

colectivismului şi al puterii, ci că-şi dădea seama şi de aplicabilitatea acestor principii la organizarea

proletariatului. „… elementul de jos… ceea ce în întreg ţine de muncă, a fost lesne lăsat mai mult sau mai puţin şi în stare neorganică; şi totuşi este de cea mai înaltă importanţă că acest element să devină organic, căci numai astfel el este o forţă… – altfel el nu este decât o grămadă, o mulţime de atomi risipiţi". * Hegel se apropie foarte mult de Marx în acest pasaj.

71 Pasajul din H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), citat de Kolnai în *The War against the West* (1938), p. 417. Sunt profund îndatorat cărţii lui Kolnai, care mi-a oferit posibilitatea de a cita în partea care urmează a capitolului de faţă un număr considerabil de autori ce altminteri mi-ar fi rămas inaccesibili. (N-am respectat, totuşi, peste tot *ad litteram* traducerile lui Kolnai.)

Pentru caracterizarea lui Freyer ca unul din sociologii de frunte ai Germaniei contemporane, cf. F.A. von Hayek, *Freedom and the eeconomic Sistem* (Public Policy Pamphlet nr. 29, text retipărit 1940), p. 30.

Pentru cele patru pasaje citate aici din *Filosofia dreptului* a lui Hegel, § 331, 340, 342 L (cf. şi 331 şi urm.) şi 340, vezi *Selections,* 466, 467, 465, 468. Pentru pasajele din *Enciclopedie,* cf. *Selections,* 260 şi urm. (= *Encycl,* 1870, pp. 449 – 450). (Ultima fraza citată e o versiune modificată a primei fraze din § 546.)

Pentru pasajul din H. von Treitschke, cf. *Thus Spake Germany (*1941), p. 60.

72 Cf. *Filosofia dreptului,* § 257, adică *Selections,* 443. Pentru următoarele trei citate, vezi *Filosofia dreptului,* să 334 şi 339 L, adică *Selections,* 467. Pentru ultimul citat din acest alineat, cf. *Filosofia dreptului,* să 330 L şi 333.

73 Cf. *Selections,* § 365 (= *WW,* XI, 49); subliniat parţial de mine. Pentru citatul următor, cf. *Selections,* 468, adică *Filosofia dreptului,* § 340.

74 Citat de Kolnai, *op. cit.,* 418. – Pentru Heraclit, cf. textul la nota 10 din capitolul 2. Pentru Haiser, vezi Kolnai, *loc. cit;* cf. şi teoria lui Hegel despre sclavie, menţionată în nota 25 la capitolul II. Pentru citatul final din acest alineat,

cf. *Selections,* 467, adică *Filosofia dreptului,* 334. Pentru „războiul de apărare" care se transformă în „război de cucerire", vezi *op. cit.,* § 326.

75 Pentru toate citatele din Hegel date în acest alineat, cf. *Selections,* 426 şi urm. (= *WW,* XI, 105-lob). (Sublinierile îmi aparţin.) Pentru un alt pasaj care exprimă postulatul că istoria universală trebuie să treacă peste morală, vezi *Filosofia dreptului,* § 345. Pentru A. Meyer, cf. finalul notei 15 – 2) la capitolul 10.

76 Vezi *Filosofia dreptului,* § 317 şi urm.; cf. *Selections,* 461; pentru pasaje similare, vezi § 316: „Opinia publică aşa cum există o continuă autoconrradicţie"; vezi şi § 301, adică *Selections,* 456 şi § 318 L. (Pentru alte aprecieri ale lui Hegel asupra opiniei publice, cf. şi textul la nota 84 din capitolul de faţă.) Pentru remarca lui Haiser, cf. Kolnai, *op. cit.,* 234.

77 Cf. *Selections,* 464, 465, pentru pasajele din *Filosofia dreptului,* § 324 şi 324 L. Pentru următoarele pasaje din *Filosofia istoriei,* cf. *Selections,* 436 şi

* în traducerea lui Popper apare expresia „clasele de jos" *(the lower classes)* unde în traducerea românească apare „elementul de jos"; şi, unde în aceasta avem cuvintele „organic" şi „neorganic", la Popper apar „organizat" *şi* „neorganizat". (n.r.)

urm. (= *WW,* XI, 114-115). (Următorul pasaj citat continuă în mod caracteristic: „... într-adevăr mort în tot ce-i e propriu; este cazul, de pildă, al oraşelor imperiale ale Germaniei ori al constituţiei Imperiului german". A se compara cu aceasta nota 61 la acest capitol şi textul respectiv.)

78 Cf. *Filosofia dreptului,* să 327 L şi 328, adică *Selections,* 465 şi urm. (Subliniat de mine.) Pentru remarca referitoare la praful de puşcă, cf. Hegel, *Filosofia istoriei,* p. 377.

79 Pentru citatele din Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz şi Jung, cf. Kolnai, *op. cit.,* 411, 411 şi urm., 412, 411, 417, 411 şi 420. Pentru citatul din *Cuvântările către naţiunea germană (*1808) ale lui Fichte,

cf. ediţia germană din 1871 (scoasă de J.H. Fichte), pp. 49 şi urm.; vezi şi A. Zimmern, *Modern Political Doctrines,* 170 şi urm. Pentru repetiţia lui Spengler, vezi *Declinul Occidentului,* ed. engleză, I, p. 12; pentru repetiţia lui Rosenberg, cf. cartea sa *Mitul secolului al douăzecilea* (1935), p. 143; vezi şi nota mea 50 la capitolul 8, şi Rader, *Fără compromis,* (1939), 116.

80 Cf. Kolnai, *op. cit.,* 412.

81 Cf. Caird, *Hegel* (1883), p. 26.

82 Kolnai, *op. cit.,* 437. Pentru pasajele din Hegel, cf. *Selections,* 365 şi urm., parţial sublinierile îmi aparţin; cf. şi textul de la nota 84 la acest capitol. Pentru A. Krieck, cf. Kolnai, *op. cit.,* 65 şi urm., şi E. Krieck, *Educaţia naţional-politică* (în germană, 1932, p. 1; citat în *Thus Spake Germany,* p. 53).

83 Cf. *Selections,* 268 (= *Encycl,* 1870, p. 456); pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit., 292* şi urm.

84 Pentru Rosenberg, cf. Kolnai, *op. cit.,* 292. Pentru vederile lui Hegel privind opinia publică, cf. şi textul de la nota 76 la acest capitol; pentru pasajele citate în prezentul alineat, vezi *Filosofia dreptului,* § 318 L, adică *Selections,* p. 241 (subl. mea), 375, 377, 377, 378, 367/368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW,* XI, 59, 60, 60, 60 – 61, 51-52, 63, 52, 48, 70 – 71, 63). (Sublinierile sunt parţial ale mele.) Pentru elogiul făcut de Hegel emoţiei, pasiunii şi interesului egoist, cf. şi textul de la nota 82 la capitolul de faţă.

85 Pentru Best, cf. Kolnai, *op. cit.,* 414 şi urm.

— Pentru citatele din Hegel, cf. *Selections,* 464 şi urm., 464, 465, 437 (= *WW,* XI, 115, o asemănare notabilă cu Bergson), 372. (Pasajele din *Filosofia dreptului* sunt din să 324, 324 L, 327 L). Pentru remarca privitoare la Aristotel, cf. *Pol.,* VII, 15, 3 (1334 a).

86 Pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit.,* 255 – 257.

87 Cf. *Selections,* p. 100: „Dacă las de o parte *toate* determinaţiile unui obiect, atunci nu rămâne *nimic”.* Pentru eseu] lui Heidegger Ce *este metafizica!* cf. Carnap, „Erkenninis”, 2, 229. Pentru raporturile lui Heidegger cu Husseri şi Scheler, cf. J. Kraft, *De la Husseri la Heidegger*

(*ed.* a 2-a germană, 1957). Heidegger recunoaşte că propoziţiile sale sunt lipsite de semnificaţie: „Întrebarea şi răspunsul privitoare la nimic sunt ele însele în aceeaşi măsură lipsite de semnificaţie", scrie Heidegger (cf. „Erkenninis", 2, 231). Ce s-ar putea spune, din punctul de vedere al Trac/arus-ului lui Wittgenstein împotriva acestui gen de filosofie, ce admite că spune non-sensuri – dar non-sensuri profund semnificative? (Cf. nota şi-l) la capitolul 11.) Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger,* 1962, conţine o culegere de documente privind activitatea politică a lui Heidegger.

88 Pentru aceste citate din Heidegger, cf. Kolnai, *op. cit.,* 221, 313. Pentru sfatul lui Schopenhauer dat tutorelui, cf. *Opere,* V, p. 25 (notă).

89 Pentru Jaspers, cf. Kolnai, *op. cit.,* pp. 270 şi urm. Kolnai (p. 282) îl numeşte pe Jaspers „fratele mai mic al lui Heidegger". Nu pot fi de acord cu asta. Căci, spre deosebire de Heidegger, Jaspers a scris fără îndoială cărţi ce conţin multe idei interesante, chiar şi cărţi ce conţin multe lucruri bazate pe experienţă, ca de exemplu, *Psihopatologia generală.* Aici aş putea cita însă câteva pasaje dintr-o lucrare a sa timpurie, *Psihologia concepţiilor despre lume* (publicată pentru prima dată în 1919; citez după ediţia germană din 1925), care arată că viziunile filosofice ale lui Jaspers erau deja destul de închegate înainte ca Heidegger să fi început să scrie. „Pentru a vizualiza viaţa unui om, ar trebui să vedem cum trăieşte el în Clipă. Clipa este singura realitate, este realitatea în sine, în viaţa sufletului. Clipa abia trăită este acel ceva ultim, Pasionat, Imediat, Viu, Corporal-prezent, este Totalitatea Realului, singurul lucru Concret... Omul găseşte în cele din urmă Existenţa şi Absolutul numai în Clipă". (p. 112). (Din capitolul despre *Atitudinea entuziastă,* p. 112): „Acolo unde Entuziasmul este motivul călăuzitor absolut, adică acolo unde trăim în Realitate şi pentru Realitate, îndrăznind totuşi şi riscând totul, acolo se

poate vorbi de Eroism: despre Iubire eroică, Lupta eroică, Muncă eroică etc. § 5. *Atitudinea entuziastă este Iubire...”* – (Subsecţiunea 2, p. 128): *„Compasiunea nu este Iubire...”* (p. 127): „Iată de ce Iubirea e crudă, nemiloasă; şi iată de ce adevăratul îndrăgostit crede în ea numai dacă este aşa”. (pp. 256 şi urm.): „III. *Situaţii-limită unice...* A). *Lupta.* Lupta e o formă fundamentală a oricărei existenţe... *Reacţiile* la Situat iileim ită ale Luptei sunt următoarele: ... 2. *Neînţelegerea de către om a faptului că Lupta e Faptul Ultim:* El stă la pândă...” Şi aşa mai departe. Regăsim mereu acelaşi tablou: un romantism isteric combinat cu o barbarie brutală şi cu pedanteria profesorală a subsecţiunilor şi subsub-secţiunilor.

90 Cf. Kolnai, *op. cit.,* 208.

Pentru remarca mea privind „filosofia jucătorului la ruletă”, cf. O. Spengler *(Ceasul de cumpănă. Germania şi evoluţia istorică-mondială,* ed. germană, 1933, p. 230; citat în *Thus Spake Germany,* 28): „Cel a cărui sabie câştigă victoria va fi stăpânul lumii. Zarurile sunt aici, pentru acest joc extraordinar. Cine cutează să le arunce?”

O carte a foarte talentatului autor E. von Salomon este, pesemne, şi mai caracteristică pentru această filosofie banditească. Citez câteva pasaje din această carte, intitulată *Proscrişii* (1930); pasajele citate sunt de la paginile 105, 73, 63, 307, 73, 367): „Poftă satanică! Nu sunt oare una cu puşca mea?... Primul apetit al omului este nimicirea... Împuşcau fără deosebire, din simplu amuzament... Suntem scutiţi de povara planului, a metodei sau sistemului... Nu ştiam ce voiam, iar ceea ce ştiam nu voiam... Cea mai mare plăcere a mea a fost întotdeauna aceea de a nimici” şi aşa mai departe. (Cf. şi Hegemann, *op. cit.,* 171.)

91 Cf. Kolnai, *op. cit.,* 313.

92 Pentru Ziegler, cf. Kolnai, *op. cit.,* 398.

93 Acest citat este din Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890).

CAPITOLUL 13 – NOTA 1 349

Introducerea la prima ediţie (1840), p. XIX. Remarca

lui Hegel privind „cea mai înaltă profunzime” (sau „cea mai elevată profunzime”) este din *Jahrb Ocher d. wiss. Lit.,* 1827, nr. 7; este citată de Schopenhauer, *op. cit* Ultimul citat este din Schopenhauer, *op. cit.,* XVIII.

Note la capitolul 13

Notă generală la capitolele despre Marx. Oriunde e posibil, fac trimiteri în aceste note la *Capitalul* sau la *H. o. M.,* sau la amândouă. Folosesc *Capitalul* ca prescurtare pentru ediţia engleză cu două volume a *Capitalului* lui K. Marx, trad. de E. şi C. Paul. *H. o. M.* e o prescurtare pentru *A Handbook of Marxism,* ed. E. Burns, 1935, dar adaug de fiecare dată trimiteri la ediţiile complete ale textelor respective. Pentru citatele din Marx şi Engels, fac trimiteri la ediţia-standard publicată la Moscova (Gesamtausgabe, prescurtat GA), începând din 1927, îngrijită de D. Riazanov şi alţii, dar neîncheiată până în momentul scrierii acestei cărţi. Pentru citatele din Lenin, fac trimiteri la *Linie Lenin Library.* publicată de Martin Lawrence, ulterior de Lawrence şi Wishart, folosind abrevierea L.L.L. Volumele ulterioare ale *Capitalului* le citez sub titlul *DasKapital* (din care primul volum a fost publicat întâia dată în 1867); trimiterile sunt la vol. II, 1885, sau la vol. III, partea 1 şi vol. III, partea 2 (citate sub forma: 111/1, respectiv HI/2), ambele din 1894. Ţin să spun răspicat că deşi fac, unde este posibil, trimiteri la traducerile menţionate adineauri, nu le preiau totdeauna *ad litteram.*

Nota traducătorului: în cele mai multe cazuri, citatele din Marx, Engels şi Lenin le-am putut identifica în traducerile româneşti ale lucrărilor lor, de obicei în Marx-Engels, *Opere,* şi Lenin, *Opere complete,* publicate de Editura Politică din Bucureşti. În aceste cazuri omitem trimiterile lui Popper la versiunile engleze, înlocuindu-le prin trimiteri la cele româneşti. În puţinele cazuri unde nu am izbutit să identificăm pasajul în traducerile româneşti, l-am tradus după versiunea engleză din textul lui Popper, păstrând şi indicaţiile sale bibliografice.

1 Cf. V. Pareto, *Tratat de sociologie generală,* § 1843. (Cf. şi textul de la nota 65 ia capitolul 10.) Pareto scrie:

„Arta de a guverna rezidă în găsirea de căi pentru a profita de astfel de sentimente, în loc de a-ţi irosi energia în eforturi zadarnice de a le nimici; foarte adesea, acest al doilea mod de a proceda nu face decât să le întărească. Cel ce este în stare să se elibereze de dominaţia oarbă a propriilor sale sentimente va fi capabil să folosească în propriile lui scopuri sentimentele altor oameni... Aceasta se poate spune în general despre relaţia dintre cârmuitor şi cârmuit. Cel mai de folos lui însuşi şi partidului său va fi omul de stat lipsit de prejudecăţi care ştie să exploateze prejudecăţile altora". Prejudecăţile pe care le are în vedere Pareto sunt de diferite feluri: naţionalismul, ataşamentul faţă de libertate, umanitarismul. Şi poate că e la fel de important să observăm că Pareto, deşi s-a eliberat el însuşi de multe prejudecăţi, în mod sigur n-a reuşit să se elibereze de toate. Lucrul acesta poate fi constatat aproape în fiecare pagină pe care a scris-o, şi mai cu seamă, firește, acolo unde vorbeşte despre ceea ce la el se cheamă, nu cu totul nepotrivit.

350

CAPITOLUL 13 – NOTA 2

„Religia umanitară". Propria lui prejudecată este religia antiumanitară. Dacă şi-ar fi dat seama că alegerea sa nu a fost între prejudecată şi lipsă de prejudecată, ci numai între prejudecata umanitară şi prejudecata antiumanitară, poate că s-ar fi simţit mai puţin sigur de propria-i superioritate. (Pentru problema prejudecăţilor, cf. nota 8-1) la capitolul 24 şi textul respectiv.)

Ideile lui Pareto despre „arta de a guverna" sunt foarte vechi; ele datează cel puţin de la unchiul lui Platon, Critias, şi şi-au avut rolul lor în tradiţia şcolii platoniciene (după cum am semnalat în nota **18** la cap. 8).

2-1) Ideile lui Fichte şi Hegel au condus la principiul statului naţional şi al autodeterminării naţionale, principiu reacţionar în care, totuşi, a crezut sincer un luptător pentru societatea deschisă cum a fost Masaryk, şi pe care l-a adoptat democratul Wilson. (Referitor la Wilson, cf. de exemplu *Modern Politicul Doc-trines,* ed. de A. Zimmern,

1939, pp. 223 şi urm.) Acest principiu este în mod evident inaplicabil pe acest pământ şi mai ales în Europa, unde naţiunile (adică grupurile lingvistice) sunt atât de înghesuite unele în altele, încât este cu totul imposibil să le delimitezi. Îngrozitorul efect al încercării lui Wilson de a aplica acest principiu romantic la politica europeană ar trebui să fie în prezent limpede oricui. Că Tratatul de la Versailles ar fi fost dur e un mit; un alt mit e că nu s-ar fi dat curs principiilor lui Wilson. Fapt e că asemenea principii n-ar fi putut fi aplicate mai consecvent; iar Versailles-ul a eşuat în principal datorită încercării de a aplica inaplicabilele principii wilsoniene. (Referitor la toate acestea, cf. nota 7 la capitolul 9, şi textul de la notele **51-64** la capitolul 12.)

2) Legat de caracterul hegelian al marxismului, menţionat în text în acest alineat, dau aici o listă a ideilor importante preluate din hegelianism în marxism. Discuţia mea despre Marx nu se bazează pe această listă, pentru că nu am intenţia de a-l trata doar ca pe un hegelian între alţii, ci ca pe un cercetător serios care poate, şi trebuie, să dea seama singur de el însuşi. Iată acum lista, ordonată aproximativ după importanţa diferitelor idei pentru marxism.

a) Istoricismul: metoda unei ştiinţe a societăţii este studiul istoriei, îndeosebi al tendinţelor inerente dezvoltării istorice a omenirii.

b) Relativismul istoric: Ceea ce e lege într-o perioadă istorică nu este neapărat lege într-o altă perioadă istorică. (Hegel susţinea că ceea ce e adevărat într-o perioadă nu e neapărat adevărat în alta.)

c) Există o lege inerentă a progresului în dezvoltarea istorică.

d) Dezvoltarea are loc spre mai multă libertate şi raţiune, deşi mijlocul prin care aceasta se realizează nu este planificarea noastră raţională, ci sunt nişte forţe iraţionale de genul pasiunilor şi al intereselor noastre egoiste. (Hegel numeşte asta „viclenia raţiunii”.)

e) Pozitivismul moral, sau, în cazul lui Marx,

„futurismul” moral. (Acest din urmă termen este explicat în capitolul 22.)

f) Conştiinţa de clasă este unul din instrumentele prin care este stimulată dezvoltarea. (Hegel operează cu conştiinţa naţiunii, cu „Spiritul naţional” sau „Geniul naţional”.)

g) Esenţialismul metodologic. Dialectica.

h) Următoarele idei hegeliene joacă un rol în scrierile lui Marx, dar au devenit mai importante la marxiştii de mai târziu.

h), Distincţia dintre libertatea doar „formală” sau democraţia doar „formală” şi libertatea, respectiv democraţia „reale” sau „economice” etc; legat de aceasta, există o anumită atitudine „ambivalenţă” faţă de liberalism, mai precis un amestec de iubire şi ură. h2) Colectivismul.

În capitolele următoare, a) este din nou tema principală. Legat de a) şi b), vezi şi nota 13 la prezentul capitol. Pentru b), cf. capitolele 22 – 24. Pentru c), capitolele 22 şi 25. Pentru d), cf. capitolul 22 (iar referitor la „viclenia raţiunii” a lui Hegel, cf. textul de la nota 84 la capitolul 12). Pentru f), cf. capitolele 16 şi 19. Pentru g), cf. notele 4 la capitolul de faţă, 6 Ia capitolul 17, 13 la capitolul 1**5, 15** la capitolul 19, şi notele **20 – 24** la capitolul 20, împreună cu textul de acolo. Pentru hi), cf. nota 19 la capitolul 17. h2) îşi are influenţa sa asupra antipsihologismului lui Marx (cf. textul de la nota 16 la capitolul 14); tocmai sub influenţa doctrinei platonician-hegeliene a superiorităţii statului asupra individului, Marx dezvoltă teoria sa potrivit căreia chiar şi „conştiinţa” individului este determinată de condiţiile sociale. În chip fundamental însă Marx a fost un individualist; interesul său principal a fost să ajute indivizii umani aflaţi în suferinţă. Astfel, în mod sigur, colectivismul ca atare nu joacă un rol important în scrierile lui Marx însuşi. (Exceptând accentul pus de el pe conştiinţa colectivă de clasă, menţionată la f); cf., spre exemplu, nota 4 la

capitolul 18.) El îşi are însă rolul său în practica marxistă.

3 în *Capitalul* (387 – 389) Marx face unele remarci interesante atât despre teoria platoniciană a diviziunii muncii (cf. nota 29 la capitolul 5 şi textul respectiv) cât şi despre caracterul de castă al starului lui Platon. (Marx se referă însă numai la Egipt, nu şi la Sparta; cf. nota 27 la capitolul 4.) în această ordine de idei Marx citează şi un interesant pasaj din *Buşiris-ul* lui Isocrate, 15 şi urm., 224/5 unde acesta avansează în favoarea diviziunii muncii argumente foarte asemănătoare celor ale lui Platon (textul de la nota 29 la capitolul 5); Isocrate spune în continuare că egiptenii „au creat instituţii... atât de desăvârşite încât cei mai celebri filosofi laudă orânduirea de stat a Egiptului mai mult decât pe oricare alta, iar Spartanii... îşi cârmuiesc cetatea într-un mod atât de desăvârşit pentru că au copiat ceea ce făceau egiptenii". Mie mi se pare cel mai probabil că Isocrate se referă aici la Platon; iar Crantor poate că se referea la Isocrate vorbind despre cei ce îl acuză pe Platon de a fi devenit discipol al egiptenilor, după cum am menţionat în nota 27 – 3) la capitolul 4.

4 Sau „ruinător al inteligenţei"; cf. textul de la nota **68** la capitolul 12. Pentru *dialectică* în general şi dialectica hegeliană în particular, cf. capitolul 12, în special textul de la notele 28 – 33. De dialectica lui Marx nu-mi propun să mă ocup în această carte, dat fiind că am tratat despre ea în altă parte. (Cf. *What is Dialectici, Mind,* N.S., vol. 49, 1940, pp. 403 şi urm.; sau, revizuit, în *Conjectures and Refutations,* pp. 312 şi urm.) Consider dialectica lui Marx, ca şi pe cea a lui Hegel, o harababură destul de primejdioasă; aici însă pot să evit analiza ei, cu atât mai mult cu cât critica istoricismului acoperă tot ce poate fi luat în serios din dialectica sa.

5 Cf., de exemplu, citatul din textul de la nota **11** la capitolul de faţă.

6 Utopismul este criticat pentru prima dată de către Marx şi Engels în *Manifestul partidului comunist,* **III,** 3. (Cf. Opere, vol. 4, pp. 496 şi urm.) Pentru

CAPITOLUL 13 – NOTA 7

atacul lui Marx la adresa „economiştilor burghezi" care „încearcă să împace... economia politică cu revendicările clasei muncitoare", atac îndreptat îndeosebi împotriva lui Mill şi a altor membri ai şcolii comtiste, cf. În special *Capitalul,* 868 (împotriva lui Mill; vezi şi nota 14 la acest capitol) şi 870 (împotriva publicaţiei comtiste *La Revue pozitiviste;* vezi şi textul de la nota 21 la capitolul 18). Pentru întreaga problemă a raportului dintre tehnologia socială şi istoricism, dintre ingineria socială graduală şi cea utopică cf. Îndeosebi cap. 9 de mai sus. (Vezi şi notele 9 la capitolul 3; 18 – 3) la capitolul 5; şi 1 la capitolul 9; cu referire la studiul lui M. Eastman: *Marxism: is it Science!*

7-1) Cele două citate din Lenin sunt din cartea lui Sidney şi Beatrice Webb, *Soviet Communism* (ed. a 2-a, 1937), pp. 650 şi urm., care spun într-o notă că al doilea citat este dintr-o cuvântare ţinută de Lenin în mai 1918. E foarte interesant să observi cât de repede a înţeles Lenin situaţia. În ajunul luării puterii de către partidul său, în august 1917, când şi-a publicat cartea *Statul şi revoluţia,* el era încă un istoricist pur. Nu numai că era încă inconştient de cele mai grele probleme pe care le implică obiectivul construirii unei noi societăţi; ci credea, împreună cu majoritatea marxiştilor, că problemele erau inexistente sau că desfăşurarea istoriei avea să le rezolve. Cf. Îndeosebi pasajele din *Statul şi revoluţia,* în *Opere complete* voi. 33, unde Lenin subliniază simplitatea problemelor de organizare şi administraţie în diferitele etape ale societăţii comuniste în curs de constituire. „Totul constă acum – scrie el – în aceea ca ei să lucreze deopotrivă, respectând cu exactitate cuantumul muncii, şi să fie retribuiţi deopotrivă. În acest domeniu evidenţa şi controlul sunt extrem de *simplificate* (subliniat în original) de capitalism". Acestea pot fi, aşadar, pur şi simplu preluate de muncitori deoarece aceste metode de control sunt, Ja îndemâna oricărui ins capabil să citească şi să scrie şi care cunoaşte cele patru operaţii aritmetice

elementare”. Aceste declaraţii uluitor de naive sunt. caracteristice. (Vederi similare găsim exprimate în Germania şi în Anglia; cf. partea 2) din această notă.) Ele trebuie puse în contrast cu cuvântările lui Lenin ţinute câteva luni mai târziu. Pentru că arată cât de departe, era „socialistul ştiinţific” de orice presimţire a problemelor şi dezastrelor ce aveau să urmeze. (Am în vedere dezastrul din perioada comunismului de război, perioadă ce a fost rezultatul acestui marxism profetic şi antitehnologic.) Dar ele arată şi capacitatea lui Lenin de a descoperi şi de a recunoaşte greşelile comise. El a abandonat marxismul în practică, deşi nu şi în teorie. Cf. şi capitolul V, de secţiunile 2 şi 3 din Lenin, *Statul şi revoluţia* pentru caracterul pur istoricist, adică profetic şi antitehnologic („anti-utopic”, ar fi putut spune Lenin; cf. *Opere complete* voi. 33) al acestui „socialism ştiinţific” înainte de instalarea sa la putere.

Când însă Lenin mărturisea că nu ştia de nicio carte în care să fie vorba de problemele mai constructive ale ingineriei sociale, el nu făcea decât să arate că marxiştii, credincioşi comandamentelor lui Marx, nici nu citiseră măcar „maculatura utopică” a „socialiştilor de catedră” care încercaseră să facă un început în aceste probleme; mă gândesc la unii dintre fabienii din Anglia şi la A. Menger (de ex. *Neue Staallehre,* ed. a 2-a, 1904, îndeosebi pp. 248 şi urm.) ca şi la J. Popper-Lynkeus din Austria. Acesta din urmă a dezvoltat, pe lângă numeroase alte sugestii, o tehnologie a agriculturii colective şi în special a unor gospodării uriaşe de felul celor înfiinţate mai târziu în Rusia (vezi a sa *Alige*

meine Nährpflicht, 1912; cf. pp. 206 şi urm. şi 300 şi urm. din ediţia a doua, 1923) Marxiştii l-au dat însă de o parte, ca pe un „semisocialist”. îl etichetează aşa pentru că preconiza în societatea sa un sector de întreprinderi private; el limita activitatea economică a statului la grija pentru satisfacerea trebuinţelor de bază ale tuturor, pentru asigurarea „minimului de subzistenţă garantat”. Tot ce

depăşea acest minim urma a fi lăsat pe seama unui sistem strict concurenţial. 2) Vederile lui Lenin din *Statul şi revoluţia* citate mai sus sunt foarte asemănătoare (după cum a semnalat J. Viner) cu cele expuse de John Carruthers în *Socialism and Radicalism* (cf. nota 9 la capitolul 9); vezi îndeosebi pp. 14-16. Acesta din urmă spune: „Capitaliştii au pus la punct un sistem financiar care, deşi complex, e destul de simplu pentru a putea fi mânuit practic şi care învaţă pe oricine care este modul optim de a-şi conduce fabrica. Un sistem financiar foarte asemănător, deşi mult mai simplu, I *je* învăţa pe directorul ales al unei întreprinderi socialiste Cum să conducă, şi acesta n-ar avea nevoie de sfatul unui organizator de profesie mai mult decât are nevoie un capitalist".

8 Această naivă deviză naturalistă este „principiul comunismului" al lui Marx (preluat de acesta din articolul lui Louis Blanc *l'organisation du travail,* după cum a avut amabilitatea să-mi semnaleze Bryan Magee). Originea ei se află la Platon şi în creştinismul timpuriu (cf. nota 29 la capitolul 5; vezi *Faptele apostolilor,* 2, 44 – 45 şi 4, 34 – 35; vezi şi nota 48 la capitolul 24, ca şi trimiterile de acolo). Lenin o citează în *Statul şi revoluţia.* „Principiul socialismului" al lui Marx, încorporat în *Noua Constituţie* a U.R.S.S. (1936) este uşor, dar semnificativ atenuat; cf. Articolul 12: „În U.R.S.S. – citim aici – este realizat principiul socialist: «De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după muncă»". Înlocuirea termenului „nevoi" folosit de creştinismul primitiv, prin cel de „muncă" transformă o frază romantică şi economiceşte total imprecisă, într-un principiu îndeajuns de practic, dar banal – principiu pe care şi l-ar putea revendica până şi „capitalismul".

9 Fac aluzie la titlul unei cunoscute cărţi a lui Engels, „Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă".

10 Vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism (Economică,* 1944; în prezent publicată separat).

11 Aceasta este a unsprezecea dintre *Tezele despre Feuerbach (*1845). Cf. *Opere* voi. 3, p. 7. vezi şi notele **14-**

16 la acest capitol şi secţiunile 1, 17 şi 18 din *The Poverty of Historicism.*

12 Nu vreau să discut aici în detaliu problema metafizică sau pe cea metodologică a determinismului. (Câteva remarci în plus la această problemă vor apărea mai jos, în capitolul 22.) Vreau să arăt însă cât de puţin adecvat este ca „determinism" şi „metoda ştiinţifică" să fie considerate sinonime. O atare echivalare mai este încă practicată, chiar şi de un autor de calitatea şi claritatea lui B. Malinowski. Cf., spre exemplu, articolul său din *Human Affairs* (ed. Cattell. Cohen şi Travers, 1937), capitolul XII. Sunt întru totul de acord cu tendinţele metodologice exprimate în acest articol, cu pledoaria sa pentru aplicarea metodei ştiinţifice în ştiinţa socială ca şi cu strălucita sa repudiere a tendinţelor romantice din antropologie (cf. Îndeosebi pp. 207 şi urm., 221-224.) însă când Malinowski argumentează în favoarea „determinismului în studiul culturii umane" (p. 212; cf., de exemplu, şi p. 252), nu văd ce altceva ce înţelege dânsul

prin „determinism", dacă nu, pur şi simplu, „metoda ştiinţifică". O atare echivalare este însă de nesusţinut şi comportă pericole grave, după cum am arătat în text; căci poate să ducă la istoricism.

13 Pentru o critică a istoricismului, vezi *The Poverty of Historicism (Economică,* 1944).

Marx poate fi scuzat pentru faptul de a fi împărtăşit credinţa eronată în existenţa unei „legi naturale a dezvoltării istorice"; pentru că unii din cei mai valoroşi oameni de ştiinţă din epoca sa (de ex., T.H. Huxley, cf. ale sale *Lay Sermons,* 1880, p. 214) credeau în posibilitatea descoperirii unei *legi a evoluţiei.* Nu poate există însă o „lege a evoluţiei" cu caracter empiric. Există o ipoteză evoluţionistă specifică, potrivit căreia *viaţa pe pământ* s-a dezvoltat pe anumite căi. Dar o lege universală sau naturală a evoluţiei ar trebui să enunţe o ipoteză privind cursul dezvoltării vieţii pe *toate* planetele (cel puţin). Cu

alte cuvinte, oriunde suntem cantonaţi în observarea unui proces unic, nu putem spera să descoperim, şi să testăm, o „lege a naturii”. (Fireşte însă că există legi de evoluţie privitoare la dezvoltarea organismelor tinere etc.)

Pot să existe *legi sociologice,* chiar şi legi sociologice referitoare la progres; de exemplu, ipoteza că, oriunde libertatea de gândire şi de comunicare a gândirii este eficient ocrotită de instituţii juridice şi instituţii ce garantează caracterul public al discuţiilor, va există progres ştiinţific. (Cf. capitolul 23.) Există însă motive de a crede că e mai bine să nu vorbim deloc despre *legi istorice.* (Cf. nota 7 la capitolul 25 şi textul de acolo.)

14 *Opere* voi. 23, p. 16 (Prefaţa la ediţia întâi. Pentru o remarcă similară a lui Mill, vezi mai jos nota 16.) În acelaşi loc Marx spune: „Scopul final al acestei opere este de a dezvălui legea dezvoltării economice a societăţii moderne”. (Pentru aceasta, cf. *H. o. M.,* 374 şi textul de la nota 16 la acest capitol.) Conflictul dintre pragmatismul lui Marx şi istoricismul său devine cât se poate de evident când comparăm aceste pasaje cu cea de a unsprezecea din *Tezele* sale *despre Feuerbach* (citată în textul de la nota 11 la acest capitol). În *The Poverty of Historicism,* secţiunea 17, am încercat să scot mai puternic în evidenţă acest conflict, caracterizând istoricismul lui Marx într-o formă întru totul analoagă atacului său împotriva lui Feuerbach. Căci putem parafraza pasajul din Marx citat în text, spunând: Istoricistul poate doar să *interpreteze* dezvoltarea socială şi să o susţină în diferite moduri; punctul său de vedere este însă că *nimeni nu o poate schimba.* Vezi şi capitolul 22, în special textul de la notele 5 şi urm.

15 Cf. *Opere* voi. 23, p. 446; următoarele citate sunt din aceeaşi lucrare, p. 21. (Postfaţa la ediţia a doua. Traducerea „sincretism searbăd” nu redă întocmai sensul foarte brutal al expresiei din original.); *op. cit.,* 673 şi *op. cit.,* 830. Pentru „amplele dovezi” menţionate în text, vezi, de exemplu, *op. cit.,* 105, 562, 649, 6546.

16 Cf. *Opere* voi. 23, p. 16; cf. nota 14 la acest

capitol. Următoarele trei citate sunt din J.S. Mill, *A Sistem of Logic* (ed. Întâi, 1843; citat după ediţia a 8-a), cartea VI, capitolul X; § 2 (finalul); § 1 (începutul); § 1 (finalul). Un interesant pasaj (care spune aproape acelaşi lucru ca remarca celebră a lui Marx citată în textul de la nota 14) se găseşte în acelaşi capitol al *Logicii* lui Mill, § 8. Referitor la metoda istorică, ce urmăreşte descoperirea, legilor ordinii

sociale şi ale progresului social", Mill scrie: „Cu ajutorul ei putem izbuti de acum nu numai să privim departe în istoria viitoare a speţei umane, ci să şi determinăm ce mijloace artificiale se pot folosi, şi în ce măsură, pentru *a accelera progresul natural în măsura în care acesta este benefic,* pentru a compensa eventualele lui inconveniente sau dezavantaje şi a evita primejdiile şi accidentele la care expun specia noastră incidentele necesare ale progresului ei". (Subliniat de mine.) Sau, aşa cum spune Marx, pentru „a scurta şi a uşura durerile facerii".

17 Cf. Mill, *loc. cit.,* § 2; următoarele remarci sunt din paragraful întâi al § 3. „Orbita" şi „traiectoria" sunt din partea finală a alineatului al doilea al § 3. Vorbind despre „orbite", Mill are în vedere, probabil, asemenea teorii ciclice ale dezvoltării istorice, cum sunt cele formulate în *Omul politic* al lui Platon sau, eventual, în *Discursurile despre Liviu* ale lui Machiavelli.

18 Cf. Mill, *loc. cit.,* începutul ultimului alineat al § 3. Pentru toate aceste pasaje, cf. şi notele 6 – 9 la capitolul 14 şi *The Poverty of Historicism,* secţiunile 22, 24, 27, 28.

19 Privitor la *psihologism* (termenul e datorat lui Husserl), pot cita aici câteva fraze din valorosul psiholog D. Katz; pasajele sunt luate din articolul său *Psychological Needs* (cap. III al volumului *Human Affairs,* ed. Cattell, Cohen şi Travers, 1937, p. 36). „În filosofie se manifestă de la o vreme tendinţa de a face din psihologie fundamentul

tuturor celorlalte ştiinţe... Această tendinţă se cheamă de obicei psihologism... însă până şi ştiinţe ca sociologia şi economia, care sunt mai strâns legate de psihologie, au un nucleu neutru care nu este psihologic..." Psihologismul va fi discutat pe larg în capitolul 14. Cf. şi nota 44 la capitolul 5.

20 Cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice (*1859), reprodusă în *Opere* voi. 13, p. 8 (= Karl Marx, *ZurKritik derpolitischen Oeko-nomie,* editată de K. Kautsky, J.W. Dietz, Nachi. Berlin 1930, LIV-LV, de asemenea în *Capitalul).* Pasajul e citat mai complet în textul de la nota 13 la capitolul 15 şi în textul de la nota 3 la capitolul 16; vezi şi nota 2 la capitolul 14.

Note la capitolul 14

1 Cf. nota 19 la capitolul precedent.

2 Cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice,* citată şi în nota 20 la capitolul 13 şi în textul de la notele 13 la capitolul 15 şi 4 la capitolul 16; cf. *Opere* voi. 13, p. 9. Vezi şi Marx şi Engels, *Ideologia germană (Opere* voi. 3, p. 27): „Nu conştiinţa determină viaţa, ci viaţa determină conştiinţa".

3 Cf. M. Ginsberg, *Sociolog}* (Home University Library, 130 şi urm.), care discută această problemă într-un context similar, însă fără referiri la Marx.

4 Cf., de exemplu, *Zoology Leaflel 10,* publicată de Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.

5 Pentru instituţionalism, cf. Îndeosebi capitolul 3 (textul de la notele 9 şi 10) şi capitolul 9.

6 Cf. Mill, *A Sistem of Logic,* VI; IX, § 3. (Cf. şi notele 16-18 la capitolul 13.)

7 Cf. Mill, *op. cit.,* VI; VI, § 2.

8 Cf. Mill, *op. cit.,* VI; VII, § 1. Privitor la opoziţia dintre „individualismul metodologic" şi „colectivismul metodologic", vezi şi F.A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society,* partea II, secţiunea VII *(Economică,* 1943, pp. 41 şi urm.).

9 Pentru acest citat şi pentru următorul, vezi Mill, *op. cit.,* VI; X, § 4.

10 Folosesc termenul „legi sociologice” pentru a desemna legile naturale ale vieţii sociale, ca opuse legilor ei normative; cf. textul de la notele 8 – 9 la capitolul 5.

11 Cf. nota 10 la capitolul 3. (Pasajul e de la p. 122 a părţii a II-a a cărţii mele *The Poverty of Historicism (Economică,* N.S., XI, 1944) şi p. 65 a cărţii.

Sugestia că Marx a fost primul care a conceput teoria socială ca studiu al *repercusiunilor sociale neintenţionate ale aproape tuturor acţiunilor noastre* o datorez lui K. Polanyi, care a subliniat, în discuţii cu caracter particular (1924), acest aspect al marxismului.

”) Trebuie observat că, în pofida aspectului menţionat adineauri al marxismului şi care constituie un important element de concordanţă între viziunea lui Marx asupra metodei şi propria mea viziune, există un important dezacord între viziunea lui Marx şi viziunea mea despre cum ar trebui analizate aceste repercusiuni neurmărite sau neintenţionate. Pentru că Marx este un *colectivist metodologic.* El crede că „sistemul relaţiilor economice” ca atare este cel ce generează asemenea repercusiuni neintenţionate – un sistem de instituţii ce poate fi explicat, la rândul său, prin prisma „mijloacelor de producţie”, dar nu este analizabil prin raportare la indivizi, la relaţiile dintre ei şi la acţiunile lor. Eu cred, dimpotrivă, că instituţiile (şi tradiţiile) trebuie explicate în termeni individualişti – adică pornind de la relaţiile dintre indivizi ce acţionează în situaţii determinate şi de la consecinţele neintenţionate ale acţiunilor lor.

2) Referirea din text la „curăţirea terenului” şi la capitolul 9 trimite la notele 9 şi 12 şi la textul corespunzător din acest capitol.

3) Privitor la remarcile făcute în text (în alineatul la care este ataşată această notă şi în unele din alineatele următoare) asupra repercusiunilor sociale neintenţionate ale acţiunilor noastre, ţin să atrag atenţia asupra faptului că situaţia în ştiinţele fizice (şi în domeniul ingineriei şi

tehnologici mecanice) este întrucâtva similară. Şi aici sarcina tehnologiei este în mare parte aceea de a ne informa despre consecinţele neintenţionate ale acţiunilor noastre (de ex., că un anume pod ar putea să devină prea greu dacă consolidăm unele din componentele lui). Dar analogia merge şi mai departe. Invenţiile noastre mecanice rareori ies întru totul conforme cu planurile noastre iniţiale. Inventatorii motorului de automobil probabil că n-au prevăzut repercusiunile sociale sile invenţiei lor, dar în mod cert n-au prevăzut repercusiunile pur mecanice – numeroasele defecţiuni pe care le pot suferi automobilele lor. Iar după ce s-au introdus modificările necesare pentru ca defecţiunile respective să fie evitate, înfăţişarea automobilelor a devenit mult diferită. (Odată cu această schimbare, s-au schimbat şi unele din motivele şi aspiraţiile oamenilor.)

CAPITOLUL 14 – NOTELE 12-16 357

4) Legat de critica pe care o fac Teoriei conspiraţionale (pp. 94 – 96) cf. lucrările mele *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (în *Proceedings of the* A 14 *International Congress of Philosophy,* 1948, vol. I, pp. 82 şi urm., îndeosebi pp. 87 şi urm.) şi *Towards a Rational Theory of Tradition (The Raţionalist Annual,* 1949, pp. 36 şi urm., îndeosebi pp. 40 şi urm.). Ambele texte figurează acum în volumul *Conjecwres and Refutations.**

12 Vezi pasajul din Mill citat în nota 8 la acest capitol.

13 Cf. nota 63 la capitolul 10. Contribuţii importante la logica puterii au adus Platon (în cărţile VIII şi IX ale *Republicii* şi în *Legile),* Aristotel, Machia-velli, Pareto şi mulţi alţii.

14 Cf. Max Weber, *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922), îndeosebi pp. 408 şi urm.

Am putea adăuga aici o remarcă privitor la aserţiunea ce se face adesea cum că ştiinţele sociale operează cu o metodă diferită de cea a ştiinţelor naturii, în măsura în care noi cunoaştem „atomii sociali", adică pe noi

înşine, pe o cale directă, pe când cunoştinţele ce le avem despre atomii fizici sunt doar ipotetice. De aici mulţi (de ex. Karl Menger) trag concluzia că metoda ştiinţei sociale, întrucât se sprijină pe cunoaşterea de sine a cercetătorului, este psihologică, oarecum „subiectivă", ca opusă metodelor „obiective" ale ştiinţelor naturii. La aceasta putem răspunde: Nu există, fireşte, niciun motiv să nu folosim cunoştinţele „directe" pe care le-am putea avea despre noi înşine. Asemenea cunoştinţe însă sunt de folos în ştiinţele sociale numai dacă putem generaliza, adică dacă presupunem că ceea ce ştim despre noi înşine este valabil şi despre alţii. Această generalizare are însă un caracter ipotetic şi se cere testată şi corectată printr-o experienţă de tip „obiectiv". (înainte de a întâlni pe cineva căruia nu-i place ciocolata, unii ar putea foarte bine să creadă că toată lumea e amatoare de ciocolată.) Fără îndoială că în cazul „atomilor sociali" ne aflăm, sub anumite aspecte, într-o situaţie mai bună decât în cazul atomilor fizici, datorită nu numai cunoaşterii de sine, ci şi utilizării limbajului. Însă din punctul de vedere al metodei ştiinţifice, o ipoteză socială sugerată de intuiţia de sine nu se află într-o situaţie diferită de cea a unei ipoteze fizice privitoare la atomi. Aceasta din urmă poate fi sugerată şi ea fizicianului de o intuiţie privind natura atomilor. Iar în ambele cazuri, această intuiţie este o chestiune personală a celui ce propune ipoteza. Ceea ce e „public" şi important pentru ştiinţă este doar întrebarea dacă ipoteza poate fi testată prin experienţă şi dacă ar rezista unor atare teste.

Din acest punct de vederee. teoriile sociale nu sunt mai „subiective" decât cele fizice. (Încât, bunăoară, ar fi mai clar să se vorbească despre „teoria valorilor subiective" sau despre „teoria actelor de alegere" decât despre „teoria subiectivă a valorii": vezi şi nota 9 la capitolul 20.)

15 Acest alineat a fost inserat pentru a se evita neînţelegerea menţionată în text. Sunt îndatorat prof. E. Gombrich pentru faptul de a-mi fi atras atenţia asupra posibilităţii unei asemenea neînţelegeri.

16 Hegel susţinea că „Ideea” sa este ceva ce există în mod „absolut”, adică independent de gândirea oricărui individ. S-ar putea afirma, pe-acest temei, că el nu era un psihologist. Marx însă, pe drept cuvânt, nu lua prea în serios acest „idealism absolut” al lui Hegel, ci îl interpreta ca pe un *psihologism* deghizat

şi îl combătea ca atare. Cf. Opere, vol. 23, p: 27 (subl. de mine): „Pentru Hegel, *procesul gândirii,* pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului”. Marx îşi îndreaptă atacul doar asupra doctrinei că procesul de gândire (sau conştiinţa, spiritul) creează „realul”; şi arată că acesta nu creează nici măcar realitatea socială (necum universul material).

Pentru teoria hegeliană a dependenţei individului de societate, vezi (în afară de secţiunea III a capitolului 12) discuţia, din capitolul 23, despre elementul social, sau mai precis inter-personal, al metodei ştiinţifice, ca şi discuţia corespunzătoare, din capitolul 24, despre elementul inter-personal al raţionalităţii.

Note la capitolul ÎS

1 Cf. Prefaţa lui Cole la *Capitalul,* XVI, (Vezi însă şi nota următoare.)

2 Lenin a folosit şi el uneori termenul „marxiştii vulgari”, dar într-un sens întrucâtva diferit. Cât de puţin are în comun marxismul vulgar cu ideile lui Marx se poate vedea din analiza lui Cole, *op. cit.,* XX, şi din textul de la notele 4 şi S la capitolul 16, ca şi din nota 17 la capitolul 17.

3 După Adler, fireşte, apetitul de putere nu este în realitate altceva decât dorinţa individului de a-şi compensa propriile sentimente de inferioritate prin dovedirea propriei superiorităţi.

Unii marxişti vulgari merg chiar până acolo încât

consideră că Einstein ar fi desăvârşit filosofia modernă a omului, descoperind – cred ei „relativitatea" sau „relativismul" în sensul că „totul e relativ".

4 J.F. Hecker scrie *(Moscow Dialogues,* p. 76) despre aşa-numitul „materialism istoric" al lui Marx; nu aş fi preferat să-l numesc «istoricism dialectic» sau... ceva în genul acesta". Atrag din nou atenţia cititorului asupra faptului că în această carte nu mă ocup de *dialectica* lui Marx, deoarece am scris despre ea într-o altă lucrare. (Cf. nota 4 la capitolul 13.)

5 Pentru sloganul lui Heraclit, cf. În special textul de la nota 4 – 3) la capitolul 2, notele 16/17 la capitolul 4 şi nota 25 la capitolul 6.

6 Ambele citate care urmează sunt din *Capitalul* (Postfaţa la ed. a 2-a a vol. I), *Opere* voi. 23, p. 27.

7 Cf. *Das Kapital,* vol. III/2 (1894), p. 355; adică, capitolul 48, secţiunea III, de unde sunt luate citatele care urmează.

8 Das *Kapital,* vol. III/2, *loc. cit.*

9 Pentru citatele din acest alineat, cf. F. Engels, *Anti-Dühring;* vezi Opere voi. 20, pp. 279, 280.

10 Mă gândesc la probleme cum ar fi influenţa condiţiilor economice (bunăoară, nevoia de delimitare a parcelelor agricole) asupra geometriei egiptene şi asupra dezvoltării diferite a geometriei pitagoreice timpurii în Grecia.

11 Cf. Îndeosebi citatul din *Capitalul* din nota 13 la capitolul 14; de asemenea pasajele integrale din Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice,* citate doar parţial în textul de la nota următoare. Pentru problema esenţialismului lui Marx şi pentru distincţia dintre „realitate" şi aparenţă, vezi nota 13 la prezentul capitol şi notele 6 şi 16 la capitolul 17.

12 Mă simt însă îndemnat să spun că este ceva mai bun decât idealismul de tip hegelian sau platonician; după cum ziceam în *What is Dialectici,* dacă aş fi silit să aleg – dar din fericire, nu sunt – aş alege materialismul. (Cf. p. 422 din *Mind* voi. 49 sau *Conjectures and Refutations,* p.

331, unde mă ocup de probleme foarte asemănătoare celor de aici.)

13 Pentru acest citat şi pentru următorul, cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice,* în *Opere* voi. 13, p. 9.

Asupra acestor pasaje (şi asupra textului de la nota 3 la capitolul 16) aruncă un plus de lumină *A doua observaţie* din capitolul al II-lea al lucrării lui Marx *Mizeria filosofiei* (cf. *Opere* voi. 4, pp. 129-133; pentru că Marx descompune aici foarte clar societatea în *trei straturi,* dacă le pot numi aşa. Primul strat corespunde „realităţii" sau „esenţei", iar cel de-al doilea şi cel de-al treilea unei forme primare şi unei forme secundare a aparenţei. (Tabloul e foarte asemănător distincţiei pe care o face Platon între Idei, lucruri sensibile şi imagini ale lucrurilor sensibile; pentru problema esenţialismului lui Platon, cf. capitolul 3; pentru ideile corespunzătoare din Marx, vezi şi notele 8 şi 16 la capitolul 17). Stratul *prim* sau fundamental (sau „realitatea") este cel material, maşinile şi celelalte mijloace de producţie existente în societate; acest strat este numit de Marx „forţe de producţie" materiale sau „productivitate materială". Stratul *al doilea* este numit „relaţii de producţie" sau „relaţii sociale"; acestea depind de primul strat: „Relaţiile sociale sunt strâns legate de forţele productive. Dobândind noi forţe productive, oamenii îşi schimbă modul lor de producţie şi, odată cu el, felul lor de a-şi câştiga existenţa, îşi schimbă toate relaţiile lor sociale". (Pentru primele două straturi, cf. textul de la nota 3 la capitolul 16.) Stratul *al treileall* formează ideologiile, adică ideile juridice, morale, religioase, ştiinţifice: „Aceiaşi oameni care stabilesc relaţiile lor sociale corespunzătoare dezvoltării producţiei lor materiale produc şi principiile, ideile, categoriile corespunzătoare relaţiilor lor sociale". În termenii acestei analize, am putea spune că în Rusia primul strat a fost transformat în conformitate cu al treilea, ceea ce constituie o izbitoare infirmare a teoriei lui Marx. (Vezi şi nota următoare.)

14 E foarte uşor să faci profeţii generale, de exemplu profeţia că într-un răstimp rezonabil va ploua. Ca atare, profeţia că în răstimp de câteva decenii va izbucni undeva o revoluţie nu înseamnă prea mult. Or, după cum vedem, Marx nu a spus cu mult mai mult de atât, totuşi suficient pentru a fi dezminţit de evenimente. Cei ce încearcă să găsească o interpretare care să evite recunoaşterea acestei dezminţiri elimină din sistemul lui Marx şi ultimul dram de semnificaţie empirică. Acest sistem devine atunci unul pur „metafizic" (în sensul dat de mine acestui termen în *Logica cercetării).*

În ce fel concepea Marx mecanismul general al oricărei revoluţii, în conformitate cu teoria sa, vedem din următoarea descriere a revoluţiei sociale înfăptuite de burghezie (numită şi „revoluţie industrială"), luată din *Manifestul partidului comunist (Opere* voi. 4, p. 471; sublinierea îmi aparţine): „Mijloacele de producţie şi de schimb pe baza cărora s-a format burghezia au fost create în societatea feudală. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a acestor mijloace de producţie şi de schimb... relaţiile feudale de proprietate nu mai corespundeau *forţelor de producţie care se dezvoltaseră...* Ele se prefăcuseră în tot atâtea cătuşe. Ele trebuiau sfărâmate şi au fost sfărâmate". (Cf. şi textul de la nota 11 şi nota 17 la capitolul 17.)

15 Cf. H. Heine, *Religia şi filosofia în Germania.* Citat aici după cele cărţii lui P. Carus, *Kant's Prolegomena,* 1912, p. 267.

16 O mărturie asupra acestei prietenii se află în *Capitalul; Opere* voi. 23 sfârşitul notei 63 de la p. 619.

Admit că Marx a fost adesea intolerant. Cu toate acestea, simt – dar s-a putea uşor să mă înşel – că avea suficient simţ critic pentru a-şi da seama de neputinţa oricărui dogmatism şi că i-ar fi displăcut modul în care

teoriile sale au fost convertite într-un set de dogme. (Vezi nota 30 la capitolul 17 şi p. 425 – 434 în *Conjectures and Refutations* – din *What is Dialectici* Cf nota 4 la capitolul 13.) Se pare însă că Engels a fost dispus să tolereze intoleranţa şi ortodoxia marxiştilor. În Prefaţa sa la prima ediţie engleză a Cap/fa*lului,* el scrie despre această carte că „pe continent este numită adesea «biblia clasei muncitoare»". Şi în loc să protesteze împotriva unei descrieri ce converteşte socialismul „ştiinţific" într-o religie, Engels se străduieşte în comentariile sale să arate că opera lui Marx merită acest titlu, întrucât „pe zi ce trece concluziile la care ajunge această carte devin principiile de bază ale marii mişcări a clasei muncitoare" din întreaga lume. De aici nu mai era decât un pas până la prigoana ereticilor şi la excomunicarea celor ce păstrează un spirit critic, adică ştiinţific, ce însufleţise odinioară deopotrivă pe Marx şi pe Engels.

Note ***la capitolul 16***

1 Cf. Marx şi Engels, *Manifestul partidului comunist,* vezi *Opere* voi. 4, p. 466. După cum s-a arătat în capitolul 4 (vezi textul de la notele 5/6 şi **11/12),** Platon avea idei foarte asemănătoare.

2 Cf. textul de la nota 15 la capitolul 14.

3 Cf. Marx, *Mizeria filosofiei,* în *Opere* voi. 4, p. 130. (Citatul e din acelaşi loc ca şi pasajele citate în nota 13 la capitolul 15.)

4 Cf. Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice;* cf. *Opere* voi. 13, p. 8. (Vezi şi nota **20** la capitolul 13, nota 1 la capitolul 14, nota 13 la capitolul 15 şi textul de acolo.) Asupra pasajului citat aici, şi îndeosebi asupra termenilor „forţe materiale de producţie" şi „relaţii de producţie", aruncă oarecare lumină pasajele citate în nota 13 la capitolul 15.

5 Cf. *Opere* voi. 23, p. 602. vezi şi pasajul paralel referitor la capitalist şi tezaurizator din *Capitalul* vol. I, în *Opere* voi. 23, p. 167; cf. şi nota 17 la capitolul 17. În *Mizeria filosofiei* – vezi Opere voi. 4, p. 190 – Marx scrie: „Dacă toţi membrii burgheziei moderne au un interes

comun în măsura în care formează o clasă opusă altei clase, ei au interese opuse, antagoniste, în relaţiile pe care le au unii faţă de alţii. Aceste interese decurg din condiţiile economice ale vieţii lor burgheze".

6 *Opere* voi. 23, p. 602.

7 Teza este întru totul analoagă istoricismului naţionalist al lui Hegel, unde adevăratul interes al naţiunii devine conştient în spiritele subiective ale cetăţenilor şi îndeosebi în cel al conducătorului.

8 Cf. textul de la nota **14** la capitolul 13.

9 Cf. *Opere* voi. 23, p. 602.

10 Iniţial am folosit termenul de „capitalism de tip *laissez-faire";* dat fiind însă că *„laissez-faire"* indică absenţa de obstacole în calea comerţului (de felul taxelor vamale) – lucru după mine cât se poate de dezirabil – şi că eu consider indezirabilă, şi chiar paradoxală, politica economică a neintervenţiei statului, preconizată în secolul al nouăsprezecelea, am decis să-mi modific terminologia şi să folosesc, în locul termenului menţionat, pe cel de „capitalism neîngrădit".*

Note la capitolul 17

1 Cf. Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice (Opere* voi. 13, p. 8). Pentru teoria straturilor sau „suprastructurilor", vezi citatele din nota 13 la capitolul 15.

2 Pentru recomandarea lui Platon privind „atât persuasiunea, cât şi forţa", vezi, de ex., textul de la nota 35 la capitolul 5, ca şi notele 5 şi 10 la capitolul 8.

3 Cf. Lenin, *Statul şi revoluţia (Opere complete* **voi. 13,** pp. 13 şi urm.)

4 Cele două citate sunt din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist* (cf. *Opere* voi. 4, p. 488).

5 Cf. Lenin, *Statul şi revoluţia,* în *Opere complete* voi. 33, p. 7.

6 Pentru problemele caracteristice ale esenţialismului istoricist şi îndeosebi pentru problemele de tipul „Ce este statul?" sau „Ce este guvernarea?", cf. textul

de la notele **26 – 30** la capitolul **3, 21-24** şi **26** şi urm. la capitolul 11 şi 26 la capitolul 12.

Pentru *limbajul revendicărilor politice* (sau, mai bine, al *„propunerilor politice,* după cum se exprima L.J. Russell), care după opinia mea trebuie să înlocuiască acest gen de esenţialism, cf. Îndeosebi textul dintre notele 41 şi 42 la capitolul 6 şi nota 5 – 3) la capitolul 5. Pentru esenţialismul lui Marx, vezi în special textul la nota **11** şi nota 13 la cap. 15; nota 16 la capitolul de faţă; şi notele **20 – 24** la capitolul 20. Cf. În special remarca metodologică din volumul al treilea al *Capitalului (Das Kapital,* HI/2, p. 352), citată în nota **20** la capitolul 20.

7 Acest citat este din *Manifestul partidului comunist (Opere* **voi.** 4, p. 468). Textul este din Prefaţa lui Engels la prima traducere engleză a *Capitalului.* Citez aici întreg pasajul final al acestei Prefeţe; Engels vorbeşte acolo despre concluzia lui Marx „că cel puţin în Europa, Anglia este singura ţară în care revoluţia socială inevitabilă ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace paşnice şi legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se aşteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluţii paşnice şi legale fără «pro-slavery rebellion» (rebeliune în favoarea sclaviei)". (Cf. *Opere* voi. 23, p. 40; vezi şi textul de la nota 7 la capitolul 19.) Acest pasaj arată clar că, potrivit marxismului, caracterul violent sau non-violent al revoluţiei va depinde de rezistenţa sau lipsa de rezistenţă a vechii clase dominante. Cf. şi textul de la notele 3 şi urm. la capitolul 19.

8 Cf. Engels, *Anti-Dühring (Opere* voi. 20, p. 278); vezi şi pasajele menţionate în nota 5 la capitolul de faţă.

De un număr de ani, în Rusia rezistenţa burgheziei a fost înfrântă; nu se văd însă deloc semne ale „dispariţiei" statului rus, nici chiar în organizarea lui internă.

Teoria dispariţiei treptate a statului este extrem de nerealistă, şi mă gândesc că Marx şi Engels au adoptat-o în

principal pentru a slăbi poziţia rivalilor lor. Rivalii la care mă gândesc sunt Bakunin şi anarhiştii; lui Marx nu-i plăcea să vadă că radicalismul său e întrecut de al altcuiva. Anarhiştii urmăreau, ca şi Marx, răsturnarea ordinii sociale existente, îndreptându-şi însă atacul împotriva sistemului politico-juridic, în locul celui economic. În viziunea lor statul era duşmanul care trebuia nimicit. De n-ar fi fost concurenţii săi anarhişti, Marx ar fi putut uşor, în temeiul propriilor sale premise, să admită posibilitatea ca în socialism instituţia statului să aibă de îndeplinit funcţii noi şi indispensabile; şi anume, acele funcţii de salvgardare a dreptăţii şi libertăţii, pe care i le-au atribuit marii teoreticieni ai democraţiei.

9 Cf. *Capitalul* vol. I, în *Opere* voi. 23, pp. 753 şi urm.

10 în capitolul „Aşa-numita acumulare primitivă" Marx precizează că face abstracţie „de resorturile pur economice ale revoluţiei agrare. Pe noi ne interesează pârghiile care au accelerat în mod violent desfăşurarea ei" (aşadar pârghiile politice – K.P.).

11 Pentru numeroasele pasaje referitoare la suprastructuri, cf. nota 13 la capitolul 15.

12 Cf. textul de la notele la care se face referire în nota precedentă.

13 Una din părţile cele mai demne de atenţie şi valoroase ale *Capitalului,* reprezentând un document cu adevărat nepieritor asupra suferinţei umane, este capitolul VIII al volumului întâi, intitulat *Ziua de muncă,* unde Marx schiţeaz istoria timpurie a legislaţiei muncii. Citatele care urmează sunt luate din acest capitol bine documentat.

Trebuie spus, pe de altă parte, că tocmai acest capitol cuprinde materialul pentru o totală infirmare a „socialismului ştiinţific" marxist, care se bazează *profeţia exploatării mereu crescânde* a muncitorilor. Nimeni care citeşte acest capitol din Marx nu poate să nu-şi dea seama că această profeţie, din fericire, nu s-a adeverit. Nu este însă imposibil ca aceasta să se datoreze, în parte, activităţilor desfăşurate de marxişti pe linia organizării muncitorilor; dar principala contribuţie a dat-o

productivitatea sporită a muncii – care, după Marx, este, la rândul său, un rezultat al „acumulării capitaliste”.

14 Cf. *Opere* voi. 23, p. 256. (Vezi nota de subsol 1 la acest pasaj.)

15 Cf. *Opere.* voi. 23, pp. 266 şi urm. Comentariul pe care-l face Marx în nota de subsol 1 la această pagină este cât se poate de interesant. El arată că reacţionarii *tory* favorabili sclaviei foloseau cazuri cum este acesta pentru face *propagandă în favoarea sclaviei.* Şi arată că, între alţii, Thomas Carlyle, oracolul (un precursor al fascismului), a participat la această mişcare de apărare a sclaviei. Carlyle – ca să-l citǎm pe Marx – reducea „singurul eveniment măreţ al istoriei contemporane, războiul civil american, la faptul că Petru din nord vrea cu tot dinadinsul să-i spargă capul lui Pavel din sud, pentru că Petru din nord îşi închiriază muncitorii «cu ziua, iar Pavel din sud îi închiriază pe viaţă»”. Marx citează aici articolul lui Carlyle *Ilias Americană in Nuce (Mac-millan’s Magazine,* august, 1863). Şi Marx conchide: „Astfel s-a spart, în

sâfârşit, balonul de săpun al simpatiei torylor pentru muncitorul salariat, dar numai de la oraş, pentru cel agricol nici pomeneală! Căci sâmburele acestei simpatii se cheamă sclavie!”

Unele din motivele pentru care citez acest pasaj este dorinţa mea de a releva totalul dezacord al lui Marx cu convingerea că între sclavie şi „sclavia salariată” n-ar fi mare deosebire. Nimeni n-ar putea sublinia mai puternic decât a făcut-o Marx că abolirea sclaviei (şi deci introducerea „sclaviei salariate”) e un pas necesar şi de cea mai mare însemnătate în emanciparea celor oprimaţi. Termenul de „sclavie salariată” este de aceea periculos şi derutant; căci marxiştii vulgari l-au interpretat drept un indiciu că Marx ar fi fost de acord cu un mod de a vedea lucrurile care este de fapt cel al lui Carlyle.

16 Marx defineşte „valoarea” unei mărfi drept

numărul mediu de ore de muncă necesare pentru reproducerea ei. Această definiţie este o bună ilustrare a *esenţialismului* său (cf. nota 8 la capitolul de faţă). Pentru că el introduce *valoarea* pentru a ajunge la realitatea esenţială a ceea ce se manifestă sub formă de *preţ* al mărfii. Preţul e o aparenţă amăgitoare. „Un lucru poate deci să aibă, formal, un preţ, fără să aibă valoare", scrie Marx (*Opere* voi. 23, p. 117; vezi şi excelentele remarci ale lui Cole din introducerea sa la *Capitalul,* îndeosebi pp. XXVII şi urm.) o schiţă a „teoriei valorii" a lui Marx va fi făcută în capitolul 20. (Cf. notele 9 – 27 la acel capitol şi textul respectiv.)

17 Pentru problema „sclavilor-salariaţi" cf. finalul notei 15 la capitolul de faţă; de asemenea. *Opere* voi. 23, p. 266 (îndeosebi nota de la subsol 90; pentru analiza lui Marx, ale cărei rezultate sunt schiţate aici, vezi îndeosebi *Capitalul,* în *Opere* voi. 23, secţiunea a II-a, cap. 4, pp. 178-179; de asemenea nota 37 la p. 179; cf. şi capitolul meu 20, mai jos.

În sprijinul prezentării făcute de mine analizei lui Marx s-ar putea cita o precizare a lui Engels din *Anti-Dühring* prilejuită de un rezumat al *Capitalului.* Engels scrie (*Opere* voi. 20, p. 158): „Cu alte cuvinte: chiar dacă excludem posibilitatea oricărui jaf, oricărui act de violenţă şi oricărei escrocherii, dacă presupunem că orice proprietate privată se bazează la început pe munca proprie a posesorului şi că ulterior se schimbă numai valori egale contra valori egale, tot ajungem în mod necesar, odată cu dezvoltarea producţiei şi a schimbului, la modul de producţie capitalist actual, la monopolul asupra mijloacelor de producţie şi de subzistenţă în mâinile unei clase puţin numeroase, la reducerea celeilalte clase, constituind imensa majoritate, la starea de proletari neavuţi, la alternarea periodică a perioadelor de avânt al producţiei cu crize comerciale şi la toată anarhia care domneşte acum în producţie. Întregul proces se explică prin cauze pur economice, fără să fi fost necesare măcar o singură dată jaful, violenţa, statul sau vreo imixtiune

politică”.

Poate că acest pasaj va izbuti să convingă într-o bună zi pe marxiştii vulgari că marxismul nu explică crizele economice prin conspiraţia „marelui business”. Marx însuşi spune în voi. Îl al *Capitalului (Opere* voi. 24, pp. 429 şi urm., subliniat de mine): „Producţia capitalistă implică anumite condiţii *independente de buna* – sau *de reaua* – *voinţă,* condiţii care fac ca prosperitatea relativă a clasei muncitoare să fie numai temporară, şi anume întotdeauna numai ca semn prevestitor al crizei”.

18 Pentru doctrina după care „proprietatea e un furt” sau „proprietatea este jaf, cf. şi observaţia lui Marx despre John Watts în *Capitalul* voi. 23, p. 558, nota de subsol 45.

19 Pentru caracterul hegelian al distincţiei dintre libertatea, sau democraţia, doar „formale” şi respectiv „actuale” sau „reale”, cf. nota 62 la capitolul 12. Lui Hegel îi place să atace constituţia britanică pentru cultul libertăţii doar „formale”, prin opoziţie cu statul prusac în care s-ar „actualiza” libertatea „reală”. Pentru citatul de la finele acestui alineat, cf. pasajul citat în textul de la nota 7 la capitolul 15. Vezi şi notele 14 şi 15 la capitolul 20 şi textul de acolo.

20 Pentru *paradoxul libertăţii* şi necesitatea ocrotirii libertăţii de către stat, cf. cele patru alineate din textul de dinaintea notei 42 la capitolul 6, şi îndeosebi notele 4 şi 6 la capitolul 7 şi textul respectiv; vezi şi nota 41 la capitolul 12 şi textul, ca şi nota 7 la capitolul 24.

21 împotriva acestei analize s-ar putea obiecta că, dacă presupunem o concurenţă perfectă între patroni în calitatea lor de producători şi mai cu seamă în cea de cumpărători ai forţei de muncă pe pieţele muncii (şi dacă presupunem în plus că nu există o „armată industrială de rezervă”, adică şomeri care să exercite o presiune asupra acestei pieţe), atunci nu s-ar putea vorbi de exploatarea celor economiceşte slabi de către cei economiceşte puternici, adică a muncitorilor de către patroni. Dar este

oare cât de cât realistă ipoteza concurenţei perfecte dintre cumpărători pe pieţele forţei de muncă? Nu este oare adevărat că, de exemplu, pe multe pieţe locale ale forţei de muncă există un singur cumpărător de oarecare importanţă? Şi apoi, nu putem presupune că o concurenţă perfectă ar elimina automat problema şomajului, fie şi numai din motivul că forţa de muncă nu se deplasează uşor.

22 Pentru problema intervenţiei economice din partea statului şi pentru o caracterizare a actualului nostru sistem economic drept *intervenţionism,* vezi următoarele trei capitole, îndeosebi nota 9 Ia capitolul 18 şi textul de acolo. De remarcat că *intenenţionismul* aşa cum îl înţeleg eu aici este complementul economic a ceea ce în capitolul 6, textul de la notele 24 – 44, am numit *protecţionism* politic. (E clar de ce termenul „protecţionism" nu poate fi folosit în loc de „intervenţionism".) Vezi îndeosebi nota 9 la capitolul 18, ca şi notele 25/26 la capitolul 20 şi textul de acolo.

23 Pasajul este citat mai complet în textul de la nota 14 la capitolul 13; referitor la contradicţia dintre acţiunea practică şi determinismul istoricist, vezi aceeaşi notă şi textul de la notele 5 şi urm. la capitolul 22.

24 Cf. secţiunea II a capitolului 7.

25 Vezi Bertrand Russell, *Power* (1938); cf. Îndeosebi pp. 123 şi urm.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), cf. Îndeosebi pp. 188 şi urm.

26 Russell, *Power,* pp. 128 şi urm. Sublinierea îmi aparţine.

27 Legile menite să salvgardeze democraţia se află încă într-o stare rudimentară de dezvoltare. Aici s-ar putea şi ar trebui făcut foarte mult. Libertatea presei, de exemplu, este cerută în virtutea scopului ca publicul să beneficieze de o informare corectă; privită însă din acest punct de vedere, ea este o garanţie instituţională cu totul insuficientă că acest scop va fi atins. Ceea ce ziarele bune fac în prezent din proprie iniţiativă, şi anume furnizarea pentru public a tuturor informaţiilor importante de care

dispun, ar putea fi instituit ca o obligaţie a lor.

fie prin legi redactate cu grijă, fie prin stabilirea unui cod moral sancţionat de opinia publică. Chestiuni cum este, de pildă, scrisoarea lui Zinoviev, ar putea fi eventual reglementate prin legi care să dea posibilitatea anulării alegerilor câştigate prin mijloace nepermise şi care să facă răspunzător pentru prejudiciul adus pe orice editor ce nu-şi îndeplineşte datoria de a se edifica cât mai bine cu putinţă asupra adevărului informaţiilor publicate; sau în cazul de faţă, pentru cheltuielile pe care le comportă repetarea alegerilor. Nu pot intra aici în detalii, dar sunt ferm convins că putem depăşi cu uşurinţă dificultăţile tehnologice ce ar putea să stea în calea atingerii unor scopuri cum sunt desfăşurarea campaniilor electorale în cea mai mare parte prin apel la raţiune, şi nu la pasiune. Nu văd, bunăoară, de ce nu am standardiza mărimea, tipul etc. ale broşurilor electorale şi nu am elimina afişele. (Aceasta nu ar primejdui neapărat libertatea, întocmai cum limitările rezonabile impuse celor ce pledează în faţa unei instanţe judecătoreşti nu primejduiesc libertatea, ci o ocrotesc.) Actualele metode de propagandă sunt o insultă deopotrivă pentru public ca şi pentru candidat. O propagandă ce ar putea fi îndeajuns de bună pentru vânzarea săpunului nu trebuie folosită în domenii unde amploarea consecinţelor este cu totul alta.

28 Cf. „Control of Engagement Order" britanic din 1947. Faptul că de acest ordin aproape că nu se face uz (abuz e clar că nu se face) arată că uneori se adoptă şi acte legislative cu un caracter extrem de periculos fără să fie imperios nevoie de ele – de bună seamă, din cauză că nu este suficient înţeleasă deosebirea fundamentală ce există între cele două tipuri de legislaţie, una care instituie reguli generale de conduită, şi cealaltă, care acordă guvernului puteri discreţionare.*

29 Pentru această distincţie şi pentru utilizarea termenului de „cadru juridic", vezi F.A. Hayek, *The Road*

to Serfdom (citez după prima ediţie engleză, Londra, 1944). Vezi, de exemplu, p. 54, unde Hayek vorbeşte despre „distincţia... dintre crearea unui *cadru de legi permanent* înăuntrul căruia activitatea productivă este ghidată de decizia individuală, şi *dirijarea activităţii economice* de către o autoritate centrală". (Sublin. de mine.) Hayek subliniază însemnătatea *predictibilităţii cadrului juridic,* vezi, de exemplu, p. 56.*

30 Recenzia, publicată în *Vestnik Evropi* din Petersburg, citată de Marx în postfaţa la ediţia a doua a *Capitalului.*

Pentru a nu fi nedrepţi cu Marx, trebuie să spunem că el nu lua totdeauna în serios propriul sistem şi că îşi îngăduia mici devieri de la schema sa fundamentală; el o privea ca pe un punct de vedere (desigur, foarte important ca atare) şi nu atât ca pe un sistem de dogme.

Astfel, putem citi, pe două pagini consecutive ale *Capitalului* (vezi *Opere* voi. 23, pp. 754 şi urm.), un pasaj ce subliniază obişnuita teorie marxistă privind caracterul secundar al sistemului juridic (sau caracterul său de înveliş, de „aparenţă") şi un altul care atribuie un rol foarte important puterii politice a statului, pe care implicit o ridică la rangul de *forţă economică* importantă. Primul din aceste pasaje, „Autorul ar fi trebuit să ştie că revoluţiile nu se fac cu ajutorul legilor", se referă la revoluţia industrială şi la un autor care cere să i se arate prin ce acte juridice a fost înfăptuită. Cel de-al doilea pasaj este un comentariu (unul dintre cele mai neortodoxe din punct de vedere marxist) privitor la metodele de acumulare a capitalului; toate aceste metode, spune Marx.

„Folosesc puterea statului, adică violenţa socială concentrată şi organizată Violenţa este moaşa oricărei societăţi vechi care poartă în pântece o societal nouă. *Violenţa însăşi este o potentă economică".* Până la această din urmă propoziţie, pe care am subliniat-o, pasajul este evident ortodox. Ultima propoziţie însă rupe cu această

ortodoxie.

Engels era mai dogmatic. De comparat în special una din formulările sale din *Anti-Dühring (Opere* voi. 20, p. 178), unde el scrie: „Reiese clar rolul pe care îl joacă în istorie violenţa în raport cu dezvoltarea economică". El pretinde că ori de câte ori puterea politică acţionează împotriva dezvoltării economice ea „este de regulă cu rare excepţii – învinsă de dezvoltarea economică. Excepţiile sunt cazurile izolate de cuceriri, când cuceritorii mai înapoiaţi extermină sau alungă populaţia unei ţări, distrug sau lasă să decadă forţele de producţie, pe care nu ştiu cum să le folosească". (A se compara însă notele **13/14** la capitolul 15, şi textul respectiv.)

Dogmatismul şi autoritarismul majorităţii marxiştilor e un fenomen cu adevărat uimitor. El nu face decât să arate că ei folosesc marxismul în mod iraţional, ca pe un sistem metafizic. Fenomenul se întâlneşte deopotrivă printre radicali şi printre moderaţi. E. Burns, de exemplu, face (în *H. o.* M, 374) declaraţia de o surprinzătoare naivitate că „infirmările... deformează inevitabil teoriile lui Marx"; ceea ce pare să implice că teoriile lui Marx sunt neînfirmabile, adică neştiinţifice; pentru că orice teorie ştiinţifică este infirmabilă şi poate fi înlăturată. L. Laurat, pe de altă parte, în *Marxism and Democracy,* p. 226, spune: „Uitându-ne la lumea în care trăim, ne izbeşte precizia aproape matematică cu care se adeveresc predicţiile esenţiale ale lui Karl Marx".

Marx însuşi pare să fi gândit altfel. Poate că mă înşel în această privinţă, dar cred în sinceritatea declaraţiei sale (de la sfârşitul Prefeţei la ediţia întâi a *Capitalului;* vezi *Opere* voi. 23, p. 17): „Orice apreciere din partea criticii ştiinţifice este binevenită pentru mine. În ceea ce priveşte prejudecăţile aşa-zisei opinii publice... mă călăuzesc... după deviza... «Urmează-ţi calea şi lasă lumea să vorbească!»".

Note la capitolul 18

1 Referitor la esenţialismul lui Marx şi la faptul că mijloacele materiale de producţie joacă în teoria sa rolul

esenţelor cf. Îndeosebi nota **13** la capitolul 15. Vezi şi nota 6 la capitolul 17 şi notele **20 – 24** Ia capitolul 20, împreună cu textul respectiv.

2 *Opere* voi. 23, p. 16 şi notele **14** şi 16 la capitolul 13.

3 Ceea ce eu numesc scopul secundar al *Capitalului,* scopul său antiapo-logetic, include un obiectiv oarecum academic, şi anume *critica economiei politice sub aspectul statutului ei ştiinţific.* La acest al doilea obiectiv face aluzie Marx atât în titlul lucrării sale premergătoare *Capitalului,* intitulată *Contribuţii la critica economiei politice,* cât şi în subtitlul *Capitalului* însuşi, care, în traducere literală, sună *Critica economiei politice.* Pentru că ambele aceste titluri fac negreşit aluzie la *Critica raţiunii pure* a lui Kant. Iar acest din urmă titlu voia, la rândul său, să însemne: „Critica filosofiei pure sau metafizice în

privinţa statutului ei ştiinţific". (Această ţintă este indicată mai clar de titlul parafrazei Criticii lui Kant, care în traducere aproape literală sună: *Prolego-0 ene la orice metafizica ce va putea în viitor să revendice pe drept cuvânt un statut ştiinţific.)* Făcând însă aluzie la Kant, Marx voia pesemne să spună: întocmai cum Kant a criticat pretenţiile metafizicii, dezvăluind că ea *nu* este o *ştiinţă,* ci în bună parte o *teologie apologetică,* aşa critic eu aici pretenţiile corespunzătoare ale economiei burgheze". Că în cercurile frecventate de Marx principala ţintă a *Criticii* lui Kant era considerată a fi teologia apologetică, se poate vedea din modul cum este prezentată această carte de prietenul lui Marx, H. Heine, în *Religia şi filosofia în* Germania *(*cf. notele 15 şi 16 la capitolul 15). Nu e cu totul lipsit de interes să menţionez că, în pofida supervizării lor de către Engels, primii traducători în engleză ai *Capitalului* au redat subtitlul acestuia prin*o analiză critică a producţiei capitaliste,* înlocuind astfel aluzia la ceea ce eu am numit în text scopul al doilea al lui Marx printr-o accentuare a primului său scop.

Burke este citat de Marx în *Capitalul* (vezi *Opere* voi. 23, p. 219, nota 22 a). Citatul e din E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity,* 1800, pp. 31 şi urm.

4 Cf. remarcile mele despre conştiinţa de clasă, spre finalul secţiunii I a capitolului 16.

Privitor la dăinuirea unităţii de clasă după ce lupta împotriva duşmanului de clasă a încetat, ideea după care conştiinţa de clasă ar fi ceva ce *poate* să se acumuleze şi să fie apoi stocat, că *pot* supravieţui forţele ce au produs-o, mi se pare că nu se armonizează prea bine cu premisele de la care porneşte Marx, şi îndeosebi cu dialectica sa. Iar ideea şi mai tare că ea *supravieţuieşte în mod necesar* acestor forţe este în contradicţie cu teoria lui Marx care priveşte conştiinţa ca pe o oglindă sau un produs al realităţilor sociale palpabile. Or, această idee mai tare trebuie acceptată de oricine crede, împreună cu Marx, că dialectica istoriei duce cu necesitate la socialism.

Următorul pasaj din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* voi. 4, p. 488) este deosebit de interesant în acest context; el formulează clar ideea că conştiinţa de clasă a muncitorilor e un simplu efect al „forţei împrejurărilor", adică al presiunii pe care o exercită situaţia de clasă; dar el conţine, în acelaşi timp, doctrina criticată în text, şi anume profeţia societăţii fără clase. Iată pasajul: „Dacă proletariatul, în lupta sa împotriva burgheziei, se uneşte în mod necesar ca clasă, dacă, prin revoluţie, devine clasă dominantă şi, ca clasă dominantă, desfiinţează vechile relaţii de producţie făcând uz de forţă, atunci el desfiinţează, odată cu aceste relaţii de producţie, şi condiţiile de existenţă ale antagonismului de clasă, ale claselor în genere, şi, prin aceasta, propria sa dominaţie de clasă.

Locul vechii societăţi burgheze, cu clasele şi antagonismele ei de clasă, îl ia o asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturora". (Cf. şi textul de la nota 8 la capitolul de faţă.) Este o credinţă frumoasă, însă una estetică şi romantică; este, ca să folosim terminologia

marxistă, un „utopism” partizan, şi nu un „socialism ştiinţific”.

Marx a combătut, şi pe bună dreptate, ceea ce el numea „utopism”. (Cf. capitolul 9.) **Dar** cum el însuşi era un romantic, n-a sesizat elementul cel mai

primejdios al utopismului, isteria lui romantică, iraţionalismul lui esteticist; a combătut, în schimb, încercările lui (foarte imature, putem admite) de planificare raţională, cărora le-a opus istoricismul său. (Cf. nota 21 la capitolul de faţă.)

Cu tot raţionamentul său pătrunzător şi cu toate încercările sale de a folosi metoda ştiinţifică, Marx a îngăduit ca pe alocuri sentimente iraţionale şi estetice să pună stăpânire totală pe gândirea sa. Astăzi numim acest fenomen gândire emoţională sau partizană. Tocmai această gândire emoţională, romantică, iraţională şi chiar mistică l-a făcut pe Marx să-şi închipuie că unitatea colectivă de clasă şi solidaritatea de clasă a muncitorilor vor dăinui şi după schimbarea situaţiei de clasă. Aşadar, gândirea emoţională, un colectivism mistic şi o reacţie iraţională la angoasele civilizaţiei îl conduc pe Marx la profeţia instaurării inevitabile a socialismului.

Această speţă de romantism constituie unul din elementele marxismului care exercită cea mai puternică atracţie asupra multora din discipolii săi. Ea şi-a aflat, bunăoară, o expresie extrem de mişcătoare în dedicaţia din *Moscow Dialogues* ale lui Hecker. Autorul vorbeşte aici despre socialism ca despre „o ordine socială unde nu va mai exista luptă între clase şi între rase şi unde toată lumea se va împărtăşi din adevăr, bine şi frumos”. Cine n-ar vrea să aibă raiul pe pământ! Şi totuşi, unul din principiile dintâi ale unei politici raţionale trebuie să fie acela că *nu putem crea raiul pe pământ.* Nu vom deveni duhuri libere sau îngeri, cel puţin în următoarele secole, ca să spun aşa. Ne leagă de acest pământ metabolismul nostru, după o spusă înţeleaptă a lui Marx; sau, după cum

spune creştinismul, suntem spirit *şi* trup. Drept care trebuie să fim mai modeşti. În politică şi în medicină, cine promite prea mult trebuie suspectat de şarlatanie. Trebuie să ne străduim să ameliorăm lucrurile, dar să ne debarasăm de ideea pietrei filosofale, a unei formule capabile să transforme corupta noastră societate umană în aur pur şi trainic.

În spatele unor asemenea năzuinţe stă speranţa de a-l alunga pe diavol din lumea noastră. Platon a crezut că o poate face exilându-l în lumea claselor inferioare şi dominându-l. Visul anarhiştilor fost că o dată nimicit statul, sistemul politic, toate vor merge spre bine. Iar Marx a nutrit şi el un vis asemănător, de a-l alunga pe diavol prin nimicirea sistemului economic.

Aceste remarci nu vor să dea de înţeles, prin implicaţie, că este imposibil să se facă şi progrese rapide, uneori chiar prin introducerea de reforme comparativ mici, cum ar fi, de exemplu, o reformă fiscală sau o reducere a ratei dobânzilor. Insist doar asupra ideii că trebuie să ne aşteptăm ca fiecare eliminare a unui rău să creeze, ca pe o repercusiune nedorită, o mulţime de alte rele noi, deşi posibil mai mici şi nu la fel de presante. Drept care, cel de-al doilea principiu al oricărei politici sănătoase ar fi: *orice politică constă în a alege răul cel mai mic* (după cum a spus poetul şi criticul vienez K. Kraus). Iar politicienii trebuie să fie sincer preocupaţi să descopere relele pe care acţiunile lor le produc în mod necesar, şi nicidecum să le ascundă, pentru că altminteri devine în mod sigur imposibilă o evaluare corectă a relelor ce ne pândesc concomitent.

5 Deşi nu intenţionez să mă ocup de dialectica lui Marx (cf. nota 4 la capitolul 13), pot să arăt că raţionamentul său neconcludent ar putea fi „întărit" prin aşa-zisa „raţionare dialectică". Conform acestui mod de a raţiona, e suficient să

descriem tendinţele antagoniste din sânul capitalismului în aşa fel încât socialismul (sub forma, de

pildă, a capitalismului de stat totalitar) să apară drept sinteza necesară. Cele două tendinţe antagoniste ale capitalismului ar putea atunci să fie descrise, eventual, astfel. *Teză:* Tendinţa spre acumularea capitalului în mâini tot mai puţine; spre industrializare şi spre controlul birocratic al industriei: spre nivelarea economică şi psihologică a muncitorilor prin standardizarea nevoilor şi dorinţelor. *Antiteză:* Mizeria crescândă a maselor largi: dezvoltarea conştiinţei lor de clasă ca urmare a *a)* luptei de clasă şi *b)* înţelegerii tot mai profunde, de către ele, a locului important pe care îl ocupă înăuntrul unui sistem economic de felul celui al societăţii industriale, unde clasa muncitoare este singura clasă productivă şi ca atare singura esenţială. (Cf. şi nota 15 la capitolul 19 şi textul respectiv.)

Este aproape de prisos să arăt cum se naşte dorita sinteză marxistă; dar poate că nu e de prisos să relev că modificând întrucâtva accentele în descrierea tendinţei antagoniste, se poate ajunge la o „sinteză" mult diferită: în fapt, la orice altă sinteză pe care cineva ar dori s-o susţină. De exemplu, ar putea lesne să fie prezentat drept o atare sinteză necesară fascismul; sau eventual „tehnocraţia": sau – de ce nu? – un sistem al intervenţionismului democratic.

6 Bryan Magee scrie despre acest pasaj: „Tocmai despre aceasta vorbeşte întreaga carte a lui Djilas, *Noua clasă:* o teorie pe deplin elaborată despre realităţile revoluţiei comuniste, scrisă de un comunist nepocăit". *

7 Istoria mişcării muncitoreşti este plină de contraste. Ea arată că muncitorii au fost gata de cele mai mari sacrificii în lupta lor pentru eliberarea propriei lor clase şi, pe deasupra, a întregii omeniri. Dar există, lot aşa, multe capitole ce cuprind jalnica poveste a unor egoisme joase şi a urmăririi unor interese sectare în detrimentul tuturor.

Este, firește, de înţeles că un sindicat care prin solidaritate şi prin negocieri colective obţine avantaje însemnate pentru membrii săi va încerca să excludă de la

beneficii pe cei ce nu sunt dispuşi să i se alăture: o poate face, de pildă, încorporând în contractele colective condiţia de a nu fi angajaţi decât membrii săi. Este însă un lucru total diferit, şi în fapt inacceptabil, ca un sindicat care obţine în felul acesta un monopol să închidă lista membrilor săi, refuzând să primească în rândurile sale muncitori din aceeaşi ramură ce ar dori să i se alăture, fără a stabili măcar o metodă echitabilă de primire a noi membri (cum ar fi, bunăoară, respectarea strictă a unei liste de aşteptare). Faptul că se pot întâmpla astfel de lucruri arată că dacă cineva e muncitor, aceasta **nu-l** împiedică uneori să uite cu totul de solidaritatea celor asupriţi şi să se folosească de eventualele prerogative economice dobândite, adică să exploateze alţi muncitori.

8 Cf. *Manifestul partidului comunist (Opere* voi. 4, p. 488); pasajul e citat mai complet în nota 4 la acest capitol, unde vorbesc despre romantismul lui Marx.

9 Termenul „capitalism" este mult prea vag spre a fi folosit ca denumire a unei perioade istorice determinate. Cuvântul a fost folosit la început într-un sens peiorativ (de „sistem ce favorizează obţinerea de mari câştiguri de către oameni ce nu muncesc"), pe care de altfel şi l-a păstrat în vorbirea populară. În! „e! aşi – imp însă, el este folosit mai de mult şi într-o manieră **ştiinţifícii** neutră, dar cu

mai multe înţelesuri diferite. În măsura în care, în conformitate cu vocabularul lui Marx, orice acumulare de mijloace de producţie poate fi numită „capital", am putea spune chiar că, într-un anumit sens, „capitalism" este sinonim cu „industrialism". În acest sens am putea descrie întru totul corect drept „capitalism de stat" o societate comunistă în care statul deţine în proprietatea sa întregul capital. Din aceste motive, sugerez folosirea denumirii de *„capitalism neîngrădit* pentru perioada analizată de Marx şi botezată de el „capitalism", iar pentru propria noastră perioadă, a denumirii de *intervenţionism*. În fapt, denumirea de „intervenţionism" ar putea să acopere cele

trei tipuri principale de inginerie socială din epoca noastră: intervenţionismul colectivist din Rusia; intervenţionismul democratic din Suedia şi din „democraţiile mici” şi New Deal-ul din America; în fine, chiar şi metodele fasciste de economie dirijată. Ceea ce Marx numea „capitalism” – adică „capitalismul neîngrădit” – a dispărut cu totul în secolul al douăzecilea.

10 Partidul „social-democraţilor” suedezi, care a inaugurat experimentul suedez, a fost odinioară marxist; el s-a lepădat însă de teoriile sale marxiste la scurt timp după ce a acceptat să-şi asume responsabilităţi de guvernare şi să iniţieze un amplu program de reformă socială. Unul din aspectele sub care experimentul suedez deviază de la marxism este accentul pus pe consumator şi rolul ce revine cooperativelor de consum, prin contrast cu accentul dogmatic pe care marxiştii îl pun pe producţie. Teoria economică tehnologică a suedezilor este puternic influenţată de ceea ce marxiştii ar numi „economia burgheză”, în timp ce teoria marxistă ortodoxă a valorii nu joacă în ea niciun rol.

11 Pentru acest program, vezi *Opere* voi. 4, pp. 487 şi urm. Legat de punctul 1), cf. textul de la nota 15 la capitolul 19.

De observat că în una din cele mai radicale formulări făcute vreodată de Marx, *Adresa către Liga Comuniştilor* (1850), el considera impozitul progresiv drept o măsură din cele mai revoluţionare. În descrierea finală a tacticii revoluţionare, dată în încheierea acestei Adrese ce culminează cu strigătul de luptă „Revoluţie neîntreruptă!”, Marx spune: „Dacă democraţii propun impozite proporţionale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; şi dacă democraţii propun ei înşişi impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atât de repede, încât să distrugă marele capital”. (Cf. *Opere* voi. 7, p. 273, şi îndeosebi nota 44 la capitolul 20.)

12 Privitor la concepţia mea despre ingineria socială graduală, cf. Îndeosebi capitolul 9. Referitor la intervenţia

politică în chestiuni economice şi pentru o explicaţie mai precisă a termenului *intervenţionism,* cf. nota 9 la capitolul de faţă şi textul respectiv.

13 Această critică a marxismului o consider foarte importantă. Ea este menţionată în secţiunile 17/18 ale cărţii mele *The Poverty of Historicisnr,* şi, după cum am spus acolo, ea poate fi parată prin susţinerea unei *teorii morale istoriciste.* Eu cred însă că numai dacă o asemenea teorie (cf. capitolul 22, îndeosebi notele 5 şi urm., ca şi textul respectiv) este acceptată, marxismul se poate sustrage acuzaţiei că propovăduieşte „credinţa în miracole politice". (Expresia se datorează lui Julius Kraft.) Vezi şi notele 4 şi 21 la capitolul de faţă.

CAPITOLUL 18 – NOTELE 14-19 371

14 Pentru problema *compromisului,* cf. O remarcă de la finele alineatului unde figurează nota 3 la capitolul 9. Pentru o justificare a remarcii din text, „Deoarece ei nu planifică pentru ansamblul societăţii", vezi capitolul 9 şi lucrarea mea *The Poverty of Historicism,*II (îndeosebi critica holismului).

15 F.A. von Hayek (cf., spre exemplu, lucrarea sa *Freedom and the eeconomic Sistem,* Chicago, 1939) insistă că o „economie planificată" centralizată comportă inevitabil pericole extrem de grave pentru libertatea individuală. Dar el subliniază de asemenea necesitatea *planificării în vederea libertăţii.* (Pentru o „planificare în vederea libertăţii" pledează şi Mannheim în cartea sa *Man and Society în an Age of Reconstruction,* 1941. Întrucât însă ideea sa de planificare" este una accentuat *colectivistă* şi *holistă,* sunt convins că ea duce inevitabil la tiranie, nicidecum la libertate; şi într-adevăr, „libertatea" lui Mannheim este un vlăstar al celei hegeliene. Cf. finalul capitolului 23 şi studiul meu citat la sfârşitul notei precedente.)

16 Această contradicţie dintre teoria istorică marxistă şi realitatea istorică rusă este discutată în capitolul 15, notele 13/14 şi textul respectiv.

17 Aceasta e o altă contradicţie între teoria marxistă

şi practica istorică; spre deosebire de cea menţionată în nota precedentă, această a doua contradicţie a dat naştere la numeroase discuţii şi încercări de a explica situaţia introducând ipoteze auxiliare. Dintre acestea, cea mai importantă este teoria imperialismului şi a exploatării coloniale. Această teorie susţine că dezvoltarea revoluţionară este obstaculată în ţări în care proletariatul împreună cu burghezia culeg acolo unde au semănat nu ei, ci locuitorii din colonii. Despre această ipoteză, pe care neîndoielnic o infirmă evoluţiile de felul celor din micile democraţii neimperialiste, vom discuta mai pe larg în capitolul 20 (textul de la notele 37 – 40).

Mulţi social-democraţi au interpretat Revoluţia rusă, în conformitate cu schema lui Marx, ca pe o „revoluţie burgheză" întârziată, insistând că ea era legată de o dezvoltare economică paralelă „revoluţiei industriale*" din ţările mai avansate. Dar această interpretare presupune, firește, că istoria se conformează neapărat schemei marxiste. În fapt o problemă esenţialistă cum este cea de a şti dacă Revoluţia rusă e o revoluţie industrială întârziată sau o „revoluţie socială" prematură are un caracter pur verbal; iar dacă înăuntrul marxismului ea creează dificultăţi, aceasta nu dovedeşte decât că marxismul întâmpină dificultăţi verbale în descrierea evenimentelor pe care întemeietorii săi nu le-au prezis.

18 Liderii au fost capabili să insufle adepţilor lor credinţa entuziastă în misiunea ce ar avea-o de îndeplinit – aceea de eliberare a omenirii. Dar liderii erau responsabili şi pentru eşecul final al politicii lor şi pentru prăbuşirea mişcării. Acest eşec s-a datorat în foarte mare măsură iresponsabilităţii intelectuale. Ei dăduseră asigurări muncitorilor că marxismul e o ştiinţă şi că latura intelectuală a mişcării e în cele mai bune mâini. Dar nu adoptaseră niciodată o atitudine ştiinţifică, adică critică, faţă de marxism. Cât timp puteau să-l aplice (or, ce e mai uşor decât asta?), cât timp puteau să interpreteze istoria în articole şi cuvântări, ei erau satisfăcuţi din punct de vedere intelectual. (Cf. şi notele 19 Şi 22 la capitolul de

faţă.)

19 Cu ani înainte de ascensiunea fascismului în Europa Centrală, s-a putut observa un defetism foarte pronunţat în rândurile liderilor social-democraţi. Ei începuseră să creadă că fascismul e un stadiu inevitabil în dezvoltarea socială.

372

CAPITOLUL 18 – NOTELE 20 – 21

CAPITOLUL 19 – NOTELE 1 – 7

373

Începuseră, adică, să aducă anumite amendamente schemei lui Marx, fără însă a pune vreodată la îndoială punctul de vedere istoricist; nu şi-au dat seama niciodată că o întrebare de felul „Este fascismul un stadiu inevitabil în dezvoltarea civilizaţiei?" ar putea să fie total derutantă.

20 Mişcarea marxistă din Europa Centrală a avut puţine precedente în istorie. A fost o mişcare care, în ciuda faptului că profesa ateismul, poate fi numită cu adevărat o mare mişcare religioasă. (Poate că lucrul acesta îi va impresiona pe unii dintre intelectualii care nu iau în serios marxismul.) De bună seamă, a fost o mişcare colectivistă şi chiar tribalistă, sub multe aspecte. A fost însă o mişcare a muncitorilor prin care ei urmau să se educe pentru marea lor misiune; să se emancipeze, să ridice ştacheta preocupărilor şi a distracţiilor lor; să înlocuiască alcoolul cu drumeţia, swingul cu muzica cultă, romanele de senzaţie prin cărţi serioase. Credinţa lor era că „emanciparea clasei muncitoare nu poate fi înfăptuită decât de muncitorii înşişi". (Pentru impresia profundă pe care această mişcare a produs-o în anumiţi observatori, vezi, de exemplu, G.E.R. Gedye, *The Fallen Bastions,* 1939.)

21 Citatul e din Postafaţa lui Marx la ediţia a doua a *Capitalului* (cf. *Capitalul, Opere* voi. 23, p. 25; cf. şi nota 6 la capitolul 13.) El arată că Marx a avut noroc cu recenzenţii (cf. şi nota 30 la capitolul 17 şi textul de acolo).

Un alt pasaj de cel mai mare interes în care Marx exprimă anti-utopismul şi istoricismul său, se găseşte în

Războiul civil din Franţa (Opere voi. 17 p. 360), unde Marx scrie aprobator despre Comuna din Paris din 1871: „Clasa muncitoare nu aştepta de la Comună să facă minuni. Ea nu-şi propune să instaureze, *par decret de peuple,* nişte utopii gata confecţionate. Ea ştie că, pentru a obţine propria ei eliberare şi totodată pentru a atinge forma superioară la care societatea actuală tinde irezistibil... ea va trebui să ducă lupte îndelungate şi să treacă printr-un şir întreg de procese istorice, care vor transforma cu totul şi oamenii şi condiţiile. Clasa muncitoare nu-şi propune să realizeze idealuri, ci doar să deschidă câmp liber elementelor societăţii noi care sau şi dezvoltat în cadrul societăţii vechi, burgheze pe cale de a se prăbuşi". Puţine sunt la Marx pasajele în care lipsa de plan istoricistă să fie mai izbitoare. „Ea va trebui să ducă îndelungate lupte...", spune Marx. Dar dacă n-avea niciun plan de înfăptuit, dacă nu-şi propunea „să realizeze idealuri", după cum spune Marx, atunci pentru ce lupta? Ea „nu aştepta minuni", spune Marx; în schimb, el însuşi aştepta minuni crezând că lupta istorică tinde irezistibil spre „forma superioară" de viaţă socială. (Cf. notele 4 şi 13 la capitolul de faţă.) Marx avea până la un punct dreptate refuzând să se apuce de inginerie socială. Organizarea muncitorilor era pe atunci, fără îndoială, cea mai importantă sarcină practică. Dacă o scuză dubioasă de felul „condiţiile nu erau coapte încă" poate fi vreodată aplicată cu dreptate, atunci ea trebuie aplicată la refuzu! lui Marx de a se ocupa de problemele edificării unor instituţii sociale raţionale. (Ideea este ilustrată de caracterul infantil al propunerilor utopice de până la Bellamy inclusiv.) Din păcate însă el a desfăşurat în sprijinul acestei intuiţii politice corecte un atac împotriva tehnologiei sociale. Ceea ce a oferit discipolilor săi dogmatici scuza de a păstra aceeaşi atitudine într-o vreme când lucrurile se schimbaseră şi tehnologia devenise politiceşte mai importantă chiar decât organizarea muncitorilor.

22 Liderii marxişti au interpretat evenimentele drept suişuri şi coborâşuri dialectice ale istoriei. Drept care şi-au

asumat rolul de călăuze prin munţii (şi văile) istoriei, şi nu de conducători politici de acţiune. Această artă dubioasă de a interpreta evenimentele teribile ale istoriei, în loc de a le înfrunta, a fost denunţată viguros de poetul K. Kraus (menţionat în nota 4 la capitolul de faţă).

Note la capitolul 19

1 Cf. *Opere* voi. 23, p. 765.

2 Pasajul e din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist.* (Cf. *Opere* voi. 4, p. 473.)

3 Cf. *Opere* voi. 23, p. 511.

Se cuvine făcută o remarcă privitor la termenul „concentrarea capitalului" (pe care l-am tradus în text prin „concentrarea capitalului în mâini mai puţine"). În ediţia a treia a *Capitalului* (cf. *Opere* voi. 23, pp. 634 şi urm.) Marx a introdus următoarele distincţii: a) prin *acumularea* capitalului el înţelege doar creşterea cantităţii totale de mijloace de producţie, în cadrul unei regiuni, spre exemplu; b) prin *concentrarea* capitalului înţelege (cf. pp. 689/690) creşterea normală a capitalului în mâinile diferiţilor capitalişti individuali, creştere datorată tendinţei generale spre acumulare şi care permite celor în cauză să comande unui număr crescând de muncitori; c) prin *centralizare* înţelege (cf. p. 691) acel gen de creştere a capitalului, care se datorează exproprierii unor capitalişti de către alţi capitalişti („un capitalist răpune pe mulţi din confraţii săi"). În ediţia a doua Marx nu deosebise încă între concentrare şi centralizare, ci folosea termenul „concentrare" deopotrivă în sensurile b) şi c). Pentru a învedera diferenţa, citim în ediţia a treia *(op. cit.,* p. 635): „Aceasta este centralizarea propriu-zisă. spre deosebire de acumulare şi de concentrare". În ediţia a doua citim în acelaşi loc: „Este concentrarea propriu-zisă, spre deosebire de acumulare". Modificarea nu a fost însă operată în tot cuprinsul cărţii, ci doar în câteva pasaje. În pasajul citat aici în text formularea a rămas aceeaşi ca în ediţia a doua. În pasajul citat în textul de la nota 15 la prezentul capitol, Marx a înlocuit „concentrarea" prin „centralizare".

4 Cf. K. Marx, *Optsprezece brumar (Opere* voi. 8. p. 126): „Învingătoare a ieşit republica burgheză. De partea ei erau aristocraţia financiară, burghezia industrială, *păturile mijlocii,* mica burghezie, armata, *lumpenproletariatul* organizat ca gardă mobilă, *intelectualii,* popii şi *populaţia rurală.* De partea proletariatului parizian nu era nimeni în afară de el însuşi".

Pentru o aserţiune incredibil de naivă făcută de Marx despre „producătorii rurali", cf. şi nota 43 la capitolul 20.

5 Cf. textul de la nota 11 la capitolul 18.

6 Cf. citatul din nota 4 ia prezentul capitol, îndeosebi referirea la clasa de mijloc şi la „luminile intelectuale".

Referitor la „lumpenproletariat", cf. acelaşi loc şi *Opere* voi. 23, pp. 653 şi urm.

7 Pentru termenul „conştiinţă de clasă" în sensul lui Marx, vezi sfârşitul secţiunii I din capitolul 16.

În afară de posibila dezvoltare a unui spirit defetist, menţionată în text, există şi alţi factori de natură să submineze conştiinţa de clasă a muncitorilor şi să producă dezbinare în sânul clasei muncitoare. Lenin menţionează, bunăoară, că imperialismul îi poate scinda pe muncitori oferindu-le o cotă din jaful coloniilor; el scrie în acest sens (*Opere complete* voi. 27, p. 411; cf. şi nota 40 la capitolul 20): „... în Anglia tendinţa imperialismului de a dezbina pe muncitori şi de a întări în rândurile lor oportunismul, de a determina o descompunere vremelnică a mişcării muncitoreşti a apărut cu mult înainte de sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea".

H. B. Parkes menţionează pe bună dreptate, în excelenta sa analiză din *Marxism – A Post Mortem* (1940; publicată şi sub titlul *Marxism* – An *Autopsy),* că este întru totul posibil ca patronii şi muncitorii împreună să-l exploateze pe consumator; într-o industrie protejată sau monopolistă ei pot să-şi împartă profitul excedentar. Această posibilitate arată că Marx exagerează

antagonismul dintre interesele muncitorilor şi cele ale patronilor.

În fine, trebuie menţionat că tendinţa majorităţii guvernelor de a merge pe linia minimei rezistenţe e susceptibilă să ducă la următorul rezultat. Dat fiind că muncitorii şi patronatul sunt cel mai bine organizate şi politiceşte cele mai puternice grupuri din comunitate, un guvern modern poate uşor să tindă să le satisfacă pe amândouă în dauna consumatorului. Şi poate face acest lucru fără remuşcări, nutrind convingerea că a procedat bine statornicind pacea între secţiunile cele mai antagoniste din comunitate.

8 Cf. textul de la notele 17 şi **18** la prezentul capitol.

9 Unii marxişti se încumetă chiar să susţină că o revoluţie socială violentă ar comporta mult mai puţină suferinţă decât cea cauzată de ravagiile inerente sistemului numit de ei „capitalist”. (Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy (Marxismul şi democraţia),* trad. În engleză E. Fitzgerald, 1940; p. 38, nota 2; Laurat îl critică pe Sidney Hook pentru că susţine, în *Towards an Understan-ding of Marx,* asemenea vederi.) Aceşti marxişti nu dezvăluie însă baza ştiinţifică a acestei estimări; sau, pentru a vorbi pe şleau, a acestei mostre de subterfugiu oracular totalmente iresponsabil.

10 „Se înţelege de la sine – spune Engels despre Marx, reamintindu-şi lecturile din Hegel – că atunci când lucrurile şi raporturile lor reciproce nu sunt considerate ca fiind fixe* ci într-un proces de schimbare, atunci şi reflectarea lor mintală, noţiunile, sunt de asemenea supuse schimbării şi transformării; ele nu pot fi închise în definiţii rigide, ci trebuie considerate în procesul lor de formare istoric, respectiv logic”. (Cf. Engels, Prefaţa la *Capitalul* **vol. III,** partea 1, în *Opere* voi. 25, p. 19).

11 Nu corespunde întru totul, deoarece comuniştii susţin uneori teoria mai moderată, mai ales în acele ţări unde această teorie nu este reprezentată de social-democraţi. Cf., de exemplu, textul de la nota 26 la capitolul de faţă.

12 Cf. notele 4 şi 5 la capitolul 17 şi textul respectiv; de asemenea, nota 14 la capitolul de faţă; de raportat prin contrast la notele 17 şi **18** la capitolul de faţă şi la textul respectiv.

13 Există, fireşte, şi poziţii situate între acestea două; după cum există şi poziţii marxiste mai moderate: îndeosebi, aşa-numitul „revizionism" al lui

A. Bernstein. Această din urmă poziţie înseamnă, în fapt, o abandonare totală a marxismului, pledând exclusiv pentru o mişcare muncitorească strict democratică şi non-violentă.

14 Această caracterizare a evoluţiei lui Marx este, fireşte, o interpretare, şi încă una nu întru totul convingătoare; fapt e că Marx nu a fost foarte consecvent şi că a folosit termenii de „revoluţie", „forţă", „violenţă" etc. cu o ambiguitate sistematică. O atare poziţie i-a fost în parte impusă de faptul că în timpul vieţii sale istoria nu s-a desfăşurat după cum prezisese el. Ea era conformă teoriei marxiste în măsura în care manifesta cât se poate de clar o tendinţă de îndepărtare de ceea ce Marx numea „capitalism", adică de non-intervenţie. Marx s-a referit adesea cu satisfacţie la această tendinţă, de exemplu în Prefaţa sa la prima ediţie a *Capitalului.* (Cf. citatul din nota **16** la capitolul de faţă; vezi şi textul respectiv.) Pe de altă parte, aceeaşi tendinţă (spre intervenţionism) ducea la o ameliorare a sorţii muncitorilor, contrar teoriei lui Marx, şi astfel reducea probabilitatea revoluţiei. Ezitările lui Marx şi interpretările ambigue ale doctrinei sale sunt, probabil, rezultatul acestei situaţii. Ca ilustrare la cele spuse aici, putem cita două pasaje, unul dintr-o lucrare timpurie a lui Marx, iar celălalt dintr-una târzie. Primul este din *Adresa către Liga Comuniştilor* (1850; *Opere* voi. 7, pp. 268 şi urm.) Acest pasaj e interesant pentru că e practic. Marx presupune că muncitorii împreună cu democraţii burghezi au câştigat bătălia împotriva feudalismului şi au instaurat un regim democratic. Marx insistă că, o dată obţinută această izbândă, strigătul de luptă al muncitorilor trebuie

să fie „Revoluţia neîntreruptă!” Ce înseamnă acest lucru, ni se explică în detaliu: „Ei trebuie să acţioneze aşa fel, încât agitaţia revoluţionară nemijlocită să nu fie înăbuşită imediat după revoluţie. * Ei trebuie, dimpotrivă, s-o întreţină cât mai mult posibil. Ei nu numai că nu trebuie să se opună aşa-ziselor excese, acţiunilor de răzbunare a poporului împotriva indivizilor pe care îi urăşte sau împotriva clădirilor publice de care se leagă numai amintiri odioase, ei trebuie nu numai să tolereze aceste acţiuni, dar să şi ia în mână conducerea lor”. (Cf. şi nota 35-l) la acest capitol şi nota 44 la capitolul 20.)

Un pasaj moderat, ce contrastează cu cel precedent, poate fi luat din *Adresa către Internaţionala* ***întâia,*** scrisă de Marx (Amsterdam, 1872; cf. L. Laurat, *op. cit.,* p. 36): „Nu neg că există ţări, cum sunt Statele Unite şi Marea Britanie – dacă aş cunoaşte mai bine instituţiile dumneavoastră, pesemne că aş adăuga şi Olanda – unde muncitorii vor putea să-şi atingă scopurile cu mijloace paşnice. Dar lucrurile nu stau aşa în toate ţările”. Pentru aceste vederi mai moderate cf. şi textul de la notele **16-18** la capitolul de faţă.

Toată această confuzie poate fi însă descoperită în germene încă în rezumatul final al *Manifestului,* unde întâlnim următoarele formulări contradictorii, despărţite de o singură propoziţie: 1) „într-un cuvânt, comuniştii sprijină pretutindeni orice mişcare revoluţionară împotriva orânduirii sociale şi politice existente”. (Afirmaţia trebuie că include şi Anglia, de exemplu.) 2) „în sfârşit.

— Partea frazei care începe cu cuvintele „agitaţia revoluţionară...” sună la Popper întrucâtva diferit; „efervescenţa revoluţionară să nu se stingă imediat după revoluţie”. *(N. t.)*

comuniştii militează pretutindeni pentru unire şi înţelegere între partidele democratice din toate ţările”. Pentru a fi confuzia totală, următoarea frază sună aşa: „Comuniştilor le repugnă să-şi ascundă vederile şi

intenţiile. Ei declară făţiş că ţelurile lor pot fi atinse numai prin doborârea violentă a întregii orânduiri sociale de până acum". (Orânduirea democratică nu este exceptată.)

15 Cf. *Opere* voi. 23, pp. 765 şi urm. (Privitor la termenul „centralizare", substituit în ediţia a treia celui de „concentrare" din ediţia a doua, cf. nota 3 la prezentul capitol.)

Acest pasaj este puternic influenţat de *dialectica* hegeliană, după cum se vede din ceea ce urmează mai departe. (*Antiteza* unei *teze* era numită uneori de Hegel negaţie a ei, iar *sinteza* era numită „negarea negaţiei".) „Modul de apropiere capitalist – scrie Marx – ... este prima negaţie a proprietăţii private individuale, bazată pe munca proprie. Dar producţia capitalistă produce, cu necesitatea unui proces natural, propria ei negaţie. Este negarea negaţiei. Această a doua negaţie instituie proprietatea comună asupra pământului şi asupra mijloacelor de producţie". (Pentru o mai detaliată derivare dialectică a socialismului, cf. nota 5 la capitolul 18.)

16 Aceasta a fost atitudinea adoptată de Marx în Prefaţa sa la prima ediţie a *Capitalului* (*Opere* voi. 23, pp. 16-17), unde el scrie: „Totuşi un progres este evident... Reprezentanţii din străinătate ai coroanei engleze declară... că... în toate statele civilizate ale continentului european, o schimbare radicală a relaţiilor existente între capital şi muncă este la fel de evidentă şi de inevitabilă ca în Anglia... Domnul Wade. vicepreşedintele Statelor Unite ale Americii de Nord, a declarat în întruniri publice că, după abolirea sclaviei, la ordinea zilei este schimbarea radicală a relaţiilor generate de capital şi de proprietatea funciară!" (Cf. şi nota 14 la prezentul capitol.)

17 Cf. Prefaţa lui Engels la prima ediţie engleză a *Capitalului* (*Opere* voi. 23, p. 40) Pasajul e citat mai complet în nota 9 la capitolul 17.

18 Cf. scrisoarea lui Marx către Hyndman, din 8 decembrie 1880: vezi H.H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911). p. 283. Cf. şi L. Laurat, *op. cit.,* 239. Putem cita aici mai complet acest pasaj: „Dacă spui

că nu împărtăşeşti vederile partidului meu cu privire la Anglia, tot ce pot să răspund este că partidul consideră o revoluţie în Anglia nu necesară, ci – în conformitate cu precedentele istorice – *posibilă.* Dacă evoluţia inevitabilă se va transforma într-o revoluţie, vina va fi nu doar a claselor dominante, ci şi a clasei muncitoare". (Observaţi ambiguitatea poziţiei exprimate.)

19 H.B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem,* p. 101 (cf. şi pp. 106 şi urm.) exprimă un punct de vedere similar; el subliniază că credinţa marxistă „după care capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimicit" este una din tezele caracteristice ale teoriei marxiste a acumulării. „Dacă adoptaţi o altă teorie – spune el – … rămâne posibilitatea transformării capitalismului prin metode graduale".

20 Cf. finalul *Manifestului (Opere* voi. 4, p. 500): „Proletarii n-au de pierdut în această revoluţie decât lanţurile. Ei au o lume de câştigat".

21 Cf. *Manifestul (Opere* voi. 4, p. 487); pasajul e citat mai complet în textul de la nota 35 Ia acest capitol. Ultimul citat din acest alineat este din *Manifest (Opere* voi. 4, p. 476). Cf. şi nota 35 la acest capitol.

CAPITOLUL 19 – NOTELE 22 – 31 377

22 Rareori s-au efectuat însă reforme sociale sub presiunea celor aflaţi în suferinţă; mişcările religioase – în care eu îi includ şi pe utilitarişti – şi anumite personalităţi (cum a fost Dickens) pot exercita o mare influenţă asupra opiniei publice. Iar Henry Ford a descoperit, spre uimirea tuturor marxiştilor şi a multor „capitalişti" – că patronul poate avea de câştigat de pe urma majorării salariilor.

23 Cf. notele 18 şi 21 la capitolul 18.

24 Cf. *H.O.* A/., 37 (= GA, seria I, vol. VI, 538).

25 Cf. *Statul şi revoluţia (Opere complete* voi. 33, p. 99). Iată cum sună întregul pasaj: „Democraţia are o uriaşă însemnătate în lupta dusă de clasa muncitoare împotriva capitaliştilor în vederea eliberării sale. Dar democraţia nu constituie nicidecum o limită dincolo de care nu se poate trece, oi numai una dintre etapele drumului de la feudalism la capitalism şi de la capitalism la

comunism”.

Lenin ţine să sublinieze că democraţia înseamnă doar „egalitate*forma lă.* Cf. şi V.I. Lenin, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky (Opere complete* voi. 37, p. 270), unde Lenin foloseşte împotriva lui Kautsky acest argument hegelian al egalităţii doar „formale”: „... el ia egalitatea formală (pe de-a-ntre-aul mincinoasă şi ipocrită, în condiţiile capitalismului) drept una reală”.

26 Cf. Parkes, *Marxism – A Post Mortem,* p. 219.

27 O atare manevră tactică este în consens cu *Manifestul,* care proclamă că comuniştii „militează pretutindeni pentru unire şi înţelegere între partidele democrate din toate ţările”, dar spune totodată că „scopurile lor pot fi atinse numai prin răsturnarea violentă a condiţiilor sociale existente”, care includ condiţiile democratice.

Dar o asemenea manevră tactică este în concordanţă cu programul partidului din 1928, în care scrie *(H. o.* A/., 1036; subl. de mine = *The Pogramme of the Communist International,* Modern Books Ltd., Londra, 1932, 61): „În stabilirea liniei sale tactice fiecare partid comunist trebuie să ţină cont de situaţia concretă internă şi internaţională... Partidul îşi stabileşte lozincile... urmărind organizarea... maselor pe *o scară cât mai largă”.* Dar aceasta nu se poate realiza fără a exploata din plin ambiguitatea sistematică a termenului „revoluţie”.

28 Cf. *H. o. M.,* 59 şi 1042 (= GA seria I, vol. VI. 557 şi *Programme of the Communist International,* 65); şi finalul notei 14 la capitolul de faţă. (Vezi şi nota 37.)

29 Ceea ce urmează nu este un citat, ci o parafrază. Cf., de exemplu, pasajul din Prefaţa lui Engels la prima ediţie engleză a *Capitalului,* citat în nota 9 la capitolul 17. Vezi şi L. Laurat, *op. cit.,* p. 240.

30 Primul din cele două pasaje este citat de Laurat, *loc. cit;* cel de-al doilea este din *Introducerea* lui Fr. Engels la ediţia din 1895 a lucrării lui Karl Marx, *Luptele de clasă în Franţa* ***1S₄Stă S0*** *(Opere* voi. 22).

31 Engels era în parte conştient de faptul că a fost

silit la o schimbare de front, deoarece – scrie el – „Istoria a arătat… că nici noi şi nici cei care gândeau la fel ca noi nu am avut dreptate”. (*Opere* voi. 22, p. 509) El era însă conştient în principal de o singură greşeală: aceea de a fi supraestimat, el şi Marx, viteza evoluţiei. Că evoluţia urma, de fapt. O altă direcţie, el nu a admis

niciodată, deşi a deplâns faptul; cf. textul de la notele **38 – 39** la capitolul 20, unde citez paradoxala nemulţumire exprimată de Engels pentru faptul că „clasa muncitoare devine în fapt din ce în ce mai burgheză”.

32 Cf. notele 4 şi 6 la capitolul 7.

33 Ele pot fi menţinute şi din alte motive, bunăoară pentru că puterea tiranului depinde de sprijinul unei anumite părţi a celor guvernaţi. *Dar aceasta nu înseamnă că tirania este în fapt obligatoriu o dominaţie de clasă,* cum ar spune marxiştii. Căci chiar dacă tiranul se vede nevoit să miluiască o anumită parte a populaţiei, acordându-i avantaje economice sau de altă natură, aceasta nu înseamnă că este silit de *această parte* sau că această parte ar avea puterea de a revendica şi impune aceste avantaje ca pe nişte drepturi ale sale. Dacă nu există *instituţii* care să permită părţii respective să impună influenţa sa, tiranul poate să retragă avantajele de care ea se bucură şi să caute sprijin în altă parte.

34 *Opere* voi. 22, p. 192 (Vezi şi *H. o. M.* 833 = *The Pioletaiian Revolution,* 33 – 34.)

35 Cf. *Opere* voi. 4, p. 487. Vezi şi nota 21 la acest capitol. Cf. În plus următorul pasaj din *Manifest (Opere* voi. 4, p. 478): „Scopul imediat al comuniştilor este… cucerirea puterii politice de către proletariat”.

1) Sfatul tactic ce duce cu necesitate la pierderea bătăliei pentru democraţie este dat în amănunţime de Marx în Adresa *către Liga Comuniştilor. (Opere* voi. 7, p. 269; cf. şi nota 14 la capitolul de faţă şi nota 44 la capitolul 20.) Marx explică aici atitudinea ce urmează a fi adoptată, după ce s-a obţinut democraţia, faţă de partidul

democratic cu care, potrivit *Manifestului* (cf. nota 14 la prezentul capitol), comuniştii trebuiau să stabilească „alianţă şi înţelegere”. Marx spune: „Într-un cuvânt, din primul moment al victoriei nu partidul reacţionar învins trebuie să fie obiectul neîncrederii, ci aliaţii lor (ai comuniştilor – n. t.) de până atunci” (aceşti aliaţi sunt democraţii – K. P.).

Marx precizează că „înarmarea întregului proletariat cu flinte, carabine, tunuri şi muniţii trebuie înfăptuită imediat”, şi că „muncitorii trebuie să încerce să se organizeze în mod independent ca gardă proletară, cu comandanţi şi cu un stat-major propriu”. Trebuie făcut în aşa fel „încât cârmuirea burghezo-democratică nu numai să piardă de îndată sprijinul muncitorilor, dar să se şi simtă de la bun început supravegheată şi ameninţată de autorităţile în spatele cărora stă întreaga masă a muncitorilor”.

Este limpede că această politică duce inevitabil la eşecul democraţiei. Ea determină guvernul să ia măsuri împotriva acelor muncitori care refuză să se conformeze legii şi încearcă să domine prin ameninţări. Marx încearcă să-şi scuze linia politică propusă, apelând la profeţie (*Ibidem,* p. 270 şi 269): „Lupta împotriva muncitorilor va porni de îndată ce noile cârmuiri se vor fi consolidat întrucâtva”; apoi spune: „Pentru a se putea opune energic şi ca o forţă de temut acestui partid (al democraţilor – K. P.), care va începe să-i trădeze pe muncitori din primul ceas al victoriei, aceştia trebuie să fie înarmaţi şi organizaţi”. Eu cred că tactica preconizată de Marx ar produce tocmai efectele prorocite de el. Acestea ar face să se adeverească profeţia sa istorică. Într-adevăr, dacă muncitorii ar proceda în acest fel, orice democrat cu capul pe umeri ar fi silit (chiar dacă, şi mai ales dacă, doreşte să promoveze cauza celor asupriţi) să ia parte la

ceea ce Marx numeşte trădarea muncitorilor şi să lupte împotriva celor porniţi să nimicească instituţiile

democratice menite a ocroti pe indivizi de mărinimia tiranilor şi a Marilor Dictatori.

Aş putea adăuga că pasajele citate reprezintă luări de poziţie relativ timpurii ale lui Marx şi că opiniile sale mai mature au fost întrucâtva diferite şi în orice caz mai ambigue. Rămâne un fapt, totuşi, că aceste pasaje timpurii au avut o influenţă durabilă şi că deseori s-a acţionat în conformitate cu ele, în detrimentul tuturor celor implicaţi.

2) în legătură cu punctul b) din textul de mai sus, am putea cita un pasaj din Lenin (*Opere complete* voi. 37, p. 265: „... muncitorii ştiu şi-şi dau seama foarte bine... că parlamentul burghez este o instituţie *străină, un instrument de asuprire* a proletarilor de către burghezie, o instituţie a clasei duşmane, a minorităţii exploatatoare". E clar că astfel de formulări nu erau de natură să-i încurajeze pe muncitori să ia apărarea democraţiei parlamentare împotriva asalturilor fasciste.

36 Cf Lenin, *Statul şi revoluţia* (*Opere complete* voi. 33, p. 87): „Democraţie pentru cei bogaţi – iată democratismul societăţii capitaliste... Marx a sesizat admirabil această *esenţă* a democraţiei capitaliste... spunând: cei asupriţi sunt lăsaţi să hotărască o dată la câţiva ani care anume din reprezentanţii clasei asupritoare... îi va călca în picioare..." Vezi şi notele 1 şi 2 la capitolul 17.

37 Lenin scrie în *Stângismul – boala copilăriei comunismului* (*Opere* complete, vol. 41, pp. 78 şi urm.; sublinierile îmi aparţin): „... toată atenţia trebuie concentrată asupra pasului *următor...* şi anume: găsirea formelor de *trecere* spre revoluţia proletară sau de *apropiere* de aceasta. Avangarda proletariatului este câştigată din punct de vedere ideologic... Dar de aici şi până la victorie mai e o cale destul de lungă... Pentru ca întreaga clasă... să ajungă să adopte o asemenea poziţie, numai propaganda, numai agitaţia nu sunt suficiente. Pentru aceasta *este necesar ca masele să dobândească o experienţă politică a lor proprie.* Aceasta e legea fundamentală a tuturor revoluţiilor mari... masele... *au*

trebuit să simtă pe propria lor piele... întreaga inevitabilitate a dictaturii reacţionarilor extremişti... singura alternativă posibilă a dictaturii proletariatului, *pentru* a *coti hotărât spre comunism.1*

38 După cum este de aşteptat, fiecare din cele două partide marxiste încearcă să arunce pe celălalt vina pentru eşecul lor; unul îl acuză pe celălalt pentru politica lui aducătoare de nenorociri, şi este la rândul său acuzat de acesta pentru că întreţine credinţa muncitorului în posibilitatea de a câştiga bătălia pentru democraţie. E oarecum ironic să descoperi că Marx a dat el însuşi o excelentă descriere, ce se potriveşte până în detaliu, a acestei metode de a da vina eşecului propriu pe împrejurări şi îndeosebi pe partidul cu care te afli în concurenţă. (Descrierea lui Marx viza, firește, un grup rival stângist din vremea sa.) Marx scrie *(H. o. M.,* 130; ultimul grup de sublinieri îmi aparţine = V.I. Lenin, *Doctrinele lui Karl Marx,* L.L.L., vol. I, 55): „Ei n-au niciun motiv de a-şi examina critic resursele. Tot ce trebuie să facă este să dea semnalul, şi poporul, cu toate resursele lui inepuizabile, se va năpusti împotriva *asupritorilor.* Dacă în fapt... puterile lor se dovedesc a fi curată neputinţă, vina va fi dată pe acţiunea nefastă a sofiştilor" (celălalt partid, pesemne) „care scindează *poporul unit* fărâmiţându-l în tabere ostile... ori se va spune că toată între

380

CAPITOLUL 20 – NOTELE 1 – 7

CAPITOLUL 20 – NOTELE 8-10

381

prinderea a eşuat din pricina unui detaliu în execuţie sau că un accident neprevăzut a stricat, pentru moment, jocul. În oricare caz democratul" (să antidemocratul) „iese imaculat din cea mai penibilă înfrângere, după cum a intrat în ea inocent, *cu convingerea proaspăt dobândită că* e *menit să învinsăcă nici el nici partidul lui nu trebuie să-şi abandoneze vechea poziţie ci că, duni potrivă, condiţiile trebuie să se maturizeze, să evolueze în direcţia preconizată dee!..."*

39 Spun „aripa radicală”, pentru că această interpretare istoricistă a fascismului ca fiind un stadiu inevitabil al dezvoltării inexorabile a fost acceptată şi susţinută şi de grupuri situate altminteri departe de comunişti. Chiar şi unii din liderii muncitorilor vienezi care au opus fascismului o rezistenţă eroică dar tardivă şi prost organizată erau profund convinşi că fascismul era un pas necesar în dezvoltarea istorică spre socialism. Oricât l-ar fi urât, ei se simţeau obligaţi să privească până şi fascismul ca pe un pas înainte, ce apropie mulţimile de năpăstuiţi de ţelul lor ultim.

40 Cf. pasajul citat în nota 37 la capitolul de faţă.

Note la capitolul 20

1 Unica traducere completă în engleză a celor trei volume ale *Capitalului* numără aproape 2.500 de pagini. La acestea trebuie adăugate cele trei volume publicate în germană subtitlul *Teorii asupra plusvalorii;* ele conţin material, în mare parte istoric, pe care Marx intenţiona să-l folosească în *Capitalul.*

2 Cf. opoziţia dintre capitalismul neîngrădit şi intervenţionism, descrisă în capitolele 16 şi 17. (Vezi notele 10 la capitolul 16, 22 la capitolul 17 şi 9 la capitolul 18, împreună cu textul respectiv.)

Pentru aserţiunea lui Lenin, cf. *H. o.* A/., 561 (= *The Teachings of Karl Marx,* 29, subliniat de mine). Interesant e că nici Lenin nici majoritatea marxiştilor nu par să-şi dea seama că de la Marx încoace societatea s-a schimbat. Lenin vorbeşte în 1914 despre „societatea contemporană” ca şi cum ar fi societatea contemporană deopotrivă lui Marx şi lui însuşi. Or, *Manifestul* a fost publicat în 1848.

3 Pentru toate citatele din alineat, cf. Marx-Engels, *Opere* voi. 23, p. 636.

4 Cf. consideraţiile făcute cu privire la aceşti termeni în nota 3 la capitolul 19.

5 Mai avantajoasă, deoarece nu ar alimenta spiritul defetist, ce putea să pună în pericol conştiinţa de clasă (după cum am menţionat în textul de la nota 7 la capitolul 19).

6 Cf. *Opere* voi. 23, pp. 641 şi urm.

7 Cele două citate sunt din *Capitalul (Opere* voi. 23, pp. 641 şi 648). Termenul tradus prin „semiprosperitate" s-ar reda, într-o traducere mai liberă, prin „prosperitate medie". În loc de „supraproducţie" aş prefera traducerea „producţie excesivă", deoarece Marx nu înţelege „supraproducţia" în sensul că s-ar produce mai mult decât se poate vinde *acum,* ci în sensul că se produce atât de mult, încât se vor ivi curând dificultăţi în desfacerea producţiei.

8 După cum se exprimă Parkes; cf. nota 19 la capitolul 19.

9 Teoria valorii-muncă este, bineînţeles, foarte veche. De reţinut că discuţia ne care o fac eu despre teoria valorii are în vedere doar aşa-numita „teorie obiectivă a valorii"; nu intenţionez să critic „teoria subiectivă a valorii" (căreia pesemne i s-ar potrivi mai bine denumirea de teorie a evaluării subiective, sau 8 actelor de alegere; cf. nota 14 la capitolul 14). J. Viner a avut amabilitatea să-mi semnaleze că aproape singura legătură dintre teoria valorii a lui Marx şi cea a lui Ricardo izvorăşte dintr-o neînţelegere a acestuia din urmă de către Marx şi că Ricardo n-a susţinut niciodată că, la volume comparabile, munca ar avea o putere creatoare mai mare decât capitalul.

10 Mie mi se pare cert că Marx nu s-a îndoit niciodată că „valorile" lui corespund, *într-un fel sau altul,* preţurilor de vânzare. Valoarea unei mărfi, susţinea el, este egală cu a alteia dacă numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea lor este acelaşi. Dacă una din cele două mărfi este *aurul,* atunci greutatea ei poate fi considerată drept *preţul* celeilalte mărfi, exprimat în aur: şi cum (prin lege) banii se bazează pe aur, ajungem la preţul în bani al mărfii.

Raporturile reale de schimb pe piaţă, precizează Marx (vezi în special în *Opere* voi. 23 importanta notă de subsol 37 la p. 179), vor oscila în jurul raporturilor dintre valori; şi în consecinţă, preţul de vânzare în bani va oscila în jurul raportului de valoare corespunzător dintre marfa

respectivă şi aur. „Prin transformarea mărimii valorii în preţ – spune Marx într-o formulare un pic greoaie *(Opere* voi. 23, p. 117; subliniat de mine) – acest raport necesar apare ca raport de schimb între o marfă *şi marfa-bani* existentă în afara ei" (adică aurul). „Dar în acest raport de schimb îşi poate găsi expresia atât mărimea valorii mărfii cât şi plusul sau minusul faţă de această mărime, care apar la înstrăinarea mărfii în condiţii date"; cu alte cuvinte, preţurile pot să fluctueze. „Posibilitatea unei abateri a preţului de la mărimea valorii rezidă, prin urmare, în însăşi forma preţ. Nu este vorba de o deficienţă a acestei forme, dimpotrivă, tocmai această particularitate face ca ea să fie forma adecvată a unui mod de producţie în care regula îşi poate croi drum prin haos numai ca lege a mediei care acţionează orbeşte". Mie mi se pare clar că „regula" despre care vorbeşte Marx sunt valorile şi că el crede că valorile „se manifestă" (sau „se afirmă") numai ca medii ale preţurilor efective de vânzare, care deci oscilează în jurul valorii.

Motivul pentru care subliniez aici acest lucru este că uneori a fost negat. G.D.H. Cole, de exemplu, scrie în „Introducerea" sa (*Capitalul,* XXV; subliniat de mine) următoarele: „Marx... vorbeşte de obicei ca şi cum mărfurile ar avea în mod real o tendinţă, *poslerioară* fluctuaţiilor vremelnice de pe piaţă, de a fi schimbate la «valorile» lor. Or, el spune explicit (la pagina 79) că nu are în vedere aşa ceva; iar în volumul al treilea al *Capitalului,* el... prezintă cum nu se poate mai clar inevitabila divergenţă dintre preţuri şi «valori»". Dar deşi este adevărat că Marx nu consideră fluctuaţiile ca fiind doar „temporare", el crede că există în mărfuri o tendinţă, *supusă* fluctuaţiilor de pe piaţă, de a fi schimbate la „valorile" lor; căci după cum am văzut din pasajul citat aici, la care se referă şi Cole, Marx nu vorbeşte de vreo ***divergenţă*** între valoare şi preţ, ci descrie fluctuaţiile şi mediile. Poziţia e întrucâtva diferită în volumul al treilea al

Capitalului, unde (capitolul IX) locul „valorii" mărfii este luat de o nouă categorie, aceea a „preţului de producţie", care rezultă din însumarea costului de producţie cu rata medie a plusvalorii. Chiar şi aici însă rămâne caracteristic pentru gândirea lui Marx că această nouă categorie, preţul de producţie, se leagă de preţul efectiv de pe piaţă doar ca un fel de regulator de medii. El nu determină preţurile de pe piaţă în mod direct, ci se exprimă (întocmai ca şi „valoarea" din volumul întâi) ca o medie în jurul căreia oscilează sau fluctuează preţurilor reale. Aceasta se vede din următorul pasaj *(Capitalul,* 111/2, în *Opere* voi. 25, partea a II-a, p. 398): „Preţurile de piaţă cresc peste şi scad sub acest preţ de producţie regulator, dar aceste oscilaţii se anulează reciproc... Vom găsi aici aceeaşi dominantă a mediilor regulatoare semnalată de Quetelet în fenomenele sociale". În mod similar, Marx vorbeşte aici (p. 400) despre „preţul regulator... preţul în jurul căruia oscilează preţurile... de piaţă"; iar la pagina următoare, unde vorbeşte despre influenţa concurenţei, el spune că-l interesează „preţul *natural...* adică preţul... care nu este el reglat de concurenţă, ci, dimpotrivă, o reglează". (Subliniat de mine.) în afară de faptul că preţul „natural" arată limpede că Marx speră să descopere esenţa ale cărei „forme de manifestare" sunt preţurile oscilante de pe piaţă (cf. şi nota 23 la acest capitol), vedem că Marx e Consecvent ideii că această esenţă, fie ea valoarea sau preţul de producţie, se manifestă ca *medie* a preţurilor de piaţă. Dezi *Das Kapital,* 111/1, 171 şi urm.

11 Cole, *op. cit.,* XXIX, spune, în altminteri remarcabil de clara sa expunere a teoriei plusvalorii a lui Marx, că aceasta a fost „contribuţia lui distinctivă la doctrina economică". Engels însă, în Prefaţa sa la volumul al doilea al *Capitalului,* a arătat că această teorie nu este a lui Marx, că Marx însuşi nu numai că n-a pretins vreodată că ar fi a lui, ci s-a ocupat chiar de istoria ei (în ale sale *Teorii asupra plusvalorii;* cf. nota 1 la acest capitol). Engels citează din manuscrisul lui Marx pentru a arăta că acesta

se ocupă de contribuţia lui Adam Smith şi a lui Ricardo la această teorie şi citează pe larg din broşura *The Source and Remedy of the National Difficulties,* menţionată în *Capitalul,* 646, spre a arăta că ideile principale ale doctrinei, cu excepţia distincţiei lui Marx dintre muncă şi forţa de muncă, se găsesc aici. (Cf. *Capitalul* vol. II, cap. XII-XV.)

12 Prima parte este denumită de Marx (cf. *Opere* voi. 23, pp. 242 – 243 şi urm.) *timp de muncă necesar,* iar cea de a doua *timp de supramuncă.*

13 Cf. Prefaţa lui Engels la volumul al doilea al *Capitalului (Opere* voi. 24, p. 23).

14 Derivarea doctrinei despre plusvaloare a lui Marx este, fireşte, legată de critica pe care el o face libertăţii „formale", dreptăţii „formale" etc. Cf. În special notele 17 şi 19 la capitolul 17, şi textul respectiv. Vezi şi textul de la nota următoare.

15 Cf. *Capitalul* vol. I (în *Opere* voi. 23, p. 765). Vezi şi pasajele indicate în nota precedentă.

16 Cf. textul la nota 18 (şi nota 10) la capitolul de faţă.

17 Vezi îndeosebi capitolul X din volumul al treilea al *Capitalului.*

18 Pentru acest citat, cf. *Opere* voi. 23, pp. 648 – 649. De la cuvintele „suprapopulaţia este deci", pasajul urmează imediat după cel citat în textul de la nota 7 la acest capitol. (Am omis cuvântul „relativă" de după „supra

populaţia", fiindcă în contextul de faţă este irelevant şi poate chiar generator de confuzie.) Citatul prezintă interes în legătură cu problema ofertei şi cererii şi cu doctrina lui Marx că acestea au un „substrat" (sau „esenţă"); cf. notele 10 şi 20 la capitolul de faţă.

19 Se poate menţiona, în legătură cu aceasta, că fenomenele în cauză – mizeria într-o perioadă de industrializare rapidă (sau a „capitalismului timpuriu"; cf. mai jos nota 36 şi textul respectiv) au fost recent explicate

printr-o ipoteză care, dacă rămâne în picioare, ar arăta că teoria exploatării dezvoltată de Marx avea destul miez. Am în vedere o teorie bazată pe doctrina lui Walter Eucken a celor două sisteme monetare pure (aurul şi sistemul de credit) şi metoda sa de a analiza diversele sisteme economice istoriceşte date ca „mixturi" ale sistemelor pure. Aplicând această metodă, Leonhard Miksch a arătat recent (în articolul *Die Geldordnung der Zukunft* din „Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen", 1949) că sistemul de credit duce la *investiţii forţate,* consumatorul fiind silit să economisească, să se abţină de a cheltui; „dar capitalul economisit prin aceste investiţii forţate" – scrie Miksch – „nu aparţine celor ce s-au văzut siliţi să-şi restrângă consumul, ci întreprinzătorilor".

Dacă această teorie se dovedeşte acceptabilă, analiza lui Marx (însă nu „legile" şi nici profeţiile sale) ar apărea justificată într-o măsură considerabilă. Pentru că nu există decât o mică deosebire între „plusvaloarea" lui Marx, care, de drept, aparţine muncitorului dar este „apropiată" sau „expropriată" de către „capitalist", şi „economiile forţate" ale lui Miksch, care devin proprietatea nu a consumatorului ce s-a văzut silit să economisească, ci a „întreprinzătorului". Miksch însuşi dă de înţeles că aceste rezultate explică multe aspecte ale dezvoltării economice din secolul al nouăsprezecelea (şi ale naşterii socialismului).

Se cuvine remarcat că analiza lui Miksch explică faptele relevante invocând *imperfecţiunile* sistemului concurenţial (el vorbeşte de un „monopol economic al creării de bani, înzestrat cu o putere formidabilă"), în timp ce Marx a încercat să explice faptele corespunzătoare pornind de la ipoteza unei pieţe libere, adică a liberei concurenţe. (în plus „consumatorii" nu pot fi, desigur, identificaţi complet cu „muncitorii industriali".) Oricare ar fi însă explicaţia, faptele – descrise de Miksch ca „intolerabil de antisociale" – rămân; şi este spre lauda lui Marx, atât că a refuzat să se împace cu aceste fapte, cât şi că a depus un mare efort pentru a le explica.

20 Cf. nota 10 la capitolul de faţă, îndeosebi pasajul referitor la preţul „natural” (de asemenea nota 18 şi textul respectiv); este interesant că în volumul al treilea al *Capitalului,* nu departe de pasajele citate în nota 10 la capitolul de faţă (vezi *Capitalul,* III/2, 352; subl. Îmi aparţin), şi într-un context similar, Marx face următoarea remarcă metodologică: *„Dacă aparenţa lucrurilor ar coincide cu esenţalor, orice ştiinţă ar fi de prisos”.* Aceasta înseamnă, firește, esenţialism pur. În nota 24 la capitolul de faţă am arătat că acest esenţialism se învecinează cu metafizica.

Este clar că atunci când, mai ales în volumul întâi, vorbeşte în repetate rânduri despre „forma-bani”, Marx se gândeşte la o „formă a aparenţei”, a cărei esenţă este „valoarea”. (Cf. şi nota 6 la capitolul 17 şi textul respectiv.)

21 *Capitalul*, vol. I. „Fetişismul mărfii şi misterul său”.

22 Cf. *Opere* voi. 23, pp, 530 – 531, cu rezumatul lui Marx: „O dublare a forţei productive a muncii, împărţirea zilei de muncă rămânând aceeaşi, ar lăsa nechimbat preţul forţei de muncă şi plusvaloarea. Atâta doar că fiecare din ele s-ar concretiza în de două ori atâtea valori de întrebuinţare, care însă ar fi definite în mod proporţional… în caz de creştere a productivităţii muncii preţul forţei de muncă ar putea astfel să scadă în mod continuu *odată cu creşterea, tot continuă, a masei de mijloace de subzistenţă ale muncitorului”.*

23 Dacă se înregistrează o creştere mai mult sau mai puţin generală a productivităţii, atunci e posibil să crească şi productivitatea în întreprinderile de exploatare şi prelucrare a aurului; ceea ce ar însemna că aurul, la fel ca orice altă marfă, devine mai ieftin dacă e evaluat prin timpul de muncă. În consecinţă, ceea ce e valabil pentru restul mărfurilor va fi valabil şi pentru aur; iar când Marx vorbeşte (cf. nota precedentă) despre creşterea venitului real al muncitorului, aceasta ar fi valabil, teoretic vorbind,

şi despre venitul său în aur, adică în bani. (Aşadar, analiza lui Marx din *Capitalul,* de unde am citat doar un rezumat în nota precedentă, nu este corectă acolo unde el vorbeşte despre „preţuri"; pentru că „preţurile" sunt „valorile" exprimate în aur şi ele pot rămâne *neschimbate* dacă productivitatea creşte în mod egal în toate ramurile producţiei, inclusiv în cea a aurului.)

24 Ceea ce e straniu în teoria valorii a lui Marx (ca deosebită de cea a şcolii clasice engleze, susţine J. Viner) este că ea consideră munca umană ca fiind fundamental diferită de toate celelalte procese din natură, spre exemplu de munca animalelor. De unde se vede clar că teoria se sprijină, în ultimă instanţă, pe o teorie *morală,* pe doctrina că suferinţa umană şi timpul de munca cheltuit de om sunt ceva fundamental diferit de oricare din procesele naturale. Am putea numi această doctrină *doctrina sacralităţii muncii umane*. În ce mă priveşte, nu neg că în sens moral această teorie este corectă şi că, deci, avem datoria de a acţiona conform ei. Dar cred în acelaşi timp că o analiză economică nu trebuie să se bazeze pe o doctrină morală sau metafizică sau religioasă de care cel ce o susţine nu este conştient. Marx care, după cum vom vedea în capitolul 22, nu credea în mod conştient într-o morală umanitară sau reprima în sinea sa asemenea credinţe, clădea pe o temelie moralistă acolo unde nu bănuia – în teoria sa abstractă a valorii. Există aici, fireşte, o legătură cu esenţialismul său: esenţa tuturor relaţiilor sociale şi economice este munca umană.

25 Referitor la intervenţionism, cf. notele 22 la capitolul 17 şi 9 la capitolul 18. (Vezi şi nota 2 la capitolul de faţă.)

26 Referitor la *paradoxul libertăţii!!)* aplicarea sa la libertatea economică, cf. nota 20 la capitolul 17, unde se dau şi alte referinţe.

Problema *pieţei libere,* menţionată în text numai cu aplicare la piaţa muncii, este de o importanţă foarte mare. Generalizând cele spuse în text. apare clar că ideea pieţei libere este paradoxală. Dacă statul nu intervine, pot să

intervină alte organizaţii semipolitice cum sunt monopolurile, trusturile, cartelurile etc, reducând libertatea pieţei la o ficţiune. Pe de altă parte, este de cea mai mare importanţă să se înţeleagă că fără o piaţă liberă ocrotită cu grijă, întregul sistem economic va înceta inevitabil să îndeplinească singurul său scop raţional, acela de a *satisface cerinţele consumatorului.* Dacă acesta din urmă n-are posibilitatea de a alege; dacă e nevoit să ia ceea ce producătorul îi oferă; dacă nu

consumatorul, ci producătorul – fie el un producător privat, statul sau un serviciu comercial – este stăpânul pieţei; atunci se creează inevitabil o situaţie în care consumatorul serveşte, în ultimă instanţă, ca un fel de furnizor de bani şi colector de deşeuri al producătorului, în loc ca producătorul să fie în slujba nevoilor şi dorinţelor consumatorului.

Aici ne confruntăm, în mod evident, cu o importantă problemă de inginerie socială: piaţa trebuie controlată, dar în aşa fel încât controlul să nu impieteze asupra liberei alegeri a consumatorului şi să nu suprime necesitatea ca producătorii să se întreacă între ei pentru a câştiga favoarea consumatorului. O „planificare" economică ce nu planifică în favoarea libertăţii economice în acest sens ne-ar apropia primejdios de mult de totalitarism. (Cf. F.A. Hayek, *Freedom and the eeconomic Sistem,* Public Policy Pamphlets, 1939/40.)

27 Cf. nota 2 la acest capitol şi textul respectiv.

28 Această distincţie între maşinile şi utilajele ce servesc în principal la *extinderea* producţiei şi cele ce servesc în principal la *intensificarea* ei a fost introdusă în text mai ales cu scopul de a permite o prezentare mai clară a raţionamentului. Sper însă că ea contribuie, în plus, şi la ameliorarea lui.

Cele mai importante pasaje din Marx referitoare la ciclul industrial (ei.) şi la legătura acestuia cu şomajul (ş.): *Manifestul (Opere* voi. 4, pp. 471 şi urm.) (ei.) şi mai multe locuri din *Capitalul,* vol. 1 (cf. *Opere* voi. 23). Vezi şi

volumul al treilea al *Capitalului,* îndeosebi capitolul XV, secţiunea *Surjilus de capital şi surplus de populaţie,* (ei. şi ş.) şi capitolele XXV-XXXII. Vezi. şi pasajul din volumul al doilea al *Capitalului* din care am citat o frază în nota 17 ia capitolul 17.

29 Cf. *Minutes of Evidence. laken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress* etc, 1875, citat în *Capitalul,* III/ 1, în *Opere* voi. 25 partea I, pp. 464 şi urm.

30 Cf., spre exemplu, cele două articole referitoare la *Reforma bugetară de C.*G.F. Simkin din revista australiană *Economic Record,* 1941 şi 1942 (vezi şi nota 3 la capitolul 9). Aceste articole se ocupă de politica de prevenire şi combatere a crizelor şi relatează pe scurt despre măsurile practicate în Suedia.

31 Cf. Parkes. *Marxism – A Post Mortem,* îndeosebi p. 220, nota 6.

32 Citatele sunt din *Capitalul,* III/2, în *Opere* voi. 25, partea a II-a, p. 357. (Eu traduc prin „mărfuri utile", deşi „valoarea de întrebuinţare" ar fi o traducere mai literală.)

33 Teoria pe care o am în vedere (susţinută – întocmai sau cu foarte mici ajustări – de J. MU! după cum mă informează J. Viner) este ţinta unor frecvente aluzii ale lui Marx, care a combătut-o, fără a izbuti însă să arate foarte limpede de ce nu e de acord cu ea. Am putea-o exprima foarte pe scurt ca fiind doctrina conform căreia întregul capital se reduce în cele din urmă la salarii, întrucât capitalul „imobilizat" (sau, cum îi spune Marx, „constant") a fost produs, şi plătit, ca salarii. Sau, în terminologia lui Marx: Nu există capital constant, ci doar capital variabil.

Această doctrină a fost prezentată foarte clar şi simplu de Parkes *(op. cit.,* 95): „Întregul capital este capital variabil. Că aşa stau lucrurile, va reieşi clar dacă ne vom reprezenta o întreprindere ipotetică ce controlează întregul său proces de producţie, de la fermă sau mină până la produsul finit.

fără a cumpăra din afară utilaje sau materie primă. Într-o asemenea întreprindere întreg costul producţiei va consta din suma salariilor plătite”. Şi cum un sistem economic luat în ansamblu poate fi privit ca o asemenea întreprindere ipotetică, în cadrul căreia utilajele (capitalul constant) sunt plătite totdeauna sub formă de salarii (capital variabil), totalul capitalului constant face parte în mod necesar din totalul celui variabil.

Nu cred că acest raţionament, pe care şi eu l-am împărtăşit cândva, poate invalida poziţia lui Marx. (Aceasta e, poate, singura chestiune importantă în care nu pot să fiu de acord cu excelenta critică a lui Parkes.) Şi iată de ce. Dacă ipotetica întreprindere se decide să-şi *sporească* utilajele, şi nu doar să le înlocuiască sau să le aducă îmbunătăţirile necesare – putem privi acest proces ca pe un tipic proces de acumulare de capital, în sensul lui Marx, *prin investiţii din profit.* Pentru a evalua eficienţa acestei investiţii, va trebui să examinăm dacă profiturile din anii următori cresc proporţional cu ea. O parte din aceste noi profituri poate fi la rândul său investită. În cursul anului în care este investită (adică, în care are loc o acumulare de profit prin transformare în capital constant) ea este plătită, ce-i drept, sub formă de capital variabil. Însă după ce a fost investită, ea va fi considerată, în perioadele următoare, parte a capitalului constant, deoarece se aşteaptă de la ea să contribuie proporţional la obţinerea de noi profituri. Dacă acest lucru nu se întâmplă, rata profitului va trebui să scadă şi atunci vom spune că a fost o investiţie greşită. Rata profitului este deci o măsură a eficienţei unei investiţii, a productivităţii capitalului constant nou-adăugat care, deşi iniţial a fost plătit sub formă de capital variabil, devine totuşi capital constant în sensul lui Marx şi îşi exercită influenţa asupra ratei profitului.

34 Cf., de exemplu, capitolul XIII din volumul al treilea al *Capitalului,* 221: „Masa absolută a profitului produs… poate, aşadar, să crească… cu toată scăderea

progresivă a ratei profitului. Aceasta nu numai că este *posibil,* ci chiar *trebuie* să se întâmple – abstracţie făcând de fluctuaţiile trecătoare – în sistemul producţiei capitaliste".

35 Citatele din acest alineat sunt din *Capitalul*, vol. I. (*Opere* voi. 23, pp. 650 – 651,.654 – 655.)

36 Pentru rezumatul lui Parkes, cf. *Marxism – A Post Mortem,* p. 102. Putem menţiona aici că teoria marxistă după care revoluţiile depind de mizerie a fost confirmată într-o anumită măsură în secolul trecut de izbucnirea unor revoluţii în ţări în care mizeria a crescut într-adevăr. Însă contrar predicţiei lui Marx, acestea nu au fost ţări ale capitalismului dezvoltat, ci fie ţări agrare, fie ţări în care capitalismul era într-un stadiu primitiv de dezvoltare. În sprijinul acestei constatări Parkes a întocmit o listă (cf. *op. cit.,* 48). Ar rezulta astfel că tendinţele revoluţionare scad odată cu progresele industrializării. Prin urmare Revoluţia rusă nu trebuie interpretată ca prematură (iar ţările industriale avansate nu trebuie considerate răscoapte pentru revoluţie), ci mai degrabă ca un produs al mizeriei tipice unui capitalism imatur şi al mizeriei din mediul rural, la care s-au adăugat mizeria războiului şi prilejul favorabil oferit de înfrângerile armatei ruse. Vezi şi, mai sus, nota 19.

37 Cf. *H. o.* M, 507.

Într-o notă de subsol la acest pasaj (cf. *Capitalul* vol. III /1, în *Opere* voi. 25, partea I, p. 241) Marx susţine că Adam Smith are dreptate, iar Ricardo greşeşte.

Pasajul din Smith la care Marx probabil face aluzie este citat mai jos în cuprinsul alineatului şi este luat din *The Wealth of Nations,* (vol. II, p. 95 în Everyman edition).

Marx citează un pasaj din Ricardo (*Works,* ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78). Există însă un pasaj şi mai caracteristic în care Ricardo susţine că mecanismul descris de Smith „nu poate... afecta rata profitului" (*Principles,* 232).

38 Citat în Lenin, *Imperialismul...* în *Opere* complete,

vol. 27, p. 411.

39 Referitor la această schimbare de front, cf. nota 31 la capitolul 19 şi textul respectiv.

40 Cf. Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1917) (în *Opere* complete, vol. 27 p. 412).

41 Aceasta poate fi o scuză, deşi una foarte nesatisfăcătoare, pentru unele din remarcile cele mai deprimante ale lui Marx, citate de Parkes în *Marxism – A Post Mortem* (213 şi urm., nota 3). Sunt remarci extrem de deprimante, pentru că prilejuiesc întrebarea dacă Marx şi Engels au fost cu adevărat iubitori de libertate, cum ne-ar fi plăcut să credem; dacă n-au fost cumva influenţaţi de iresponsabilitatea şi naţionalismul lui Hegel mai mult decât ne-am fi aşteptat în temeiul doctrinei lor generale.

42 Cf. *Opere* voi. 20, p. 277: „Transformând tot mai mult majoritatea covârşitoare a populaţiei în proletariat, modul de producţie capitalist creează forţa care este silită să înfăptuiască această revoluţie". Pentru pasajul din *Manifestul,* cf. *Opere* voi. 4, p. 476. Pasajul următor este din *Războiul civil din Franţa,* în *Opere* voi. 17, pp. 379 – 380.

43 Pentru acest pasaj de o uimitoare naivitate, cf. *Opere* voi. 17, p. 358.

44 Referitor la această tactică, cf. Marx, *Adresă către Liga Comuniştilor,* citată în notele 14 şi 35 – 37 la capitolul 19. (Cf. şi, de exemplu, notele 26 şi urm. la acel capitol.) A se vedea şi următorul pasaj din *Adresă (Opere* voi. 7, p. 273). (Subl. de mine = *Labour Monthly,* septembrie 1922, 145-146): „Aşa, de pildă, dacă mic-burghezii propun răscumpărarea căilor ferate şi a fabricilor, muncitorii trebuie să ceară ca aceste căi ferate şi fabrici să fie pur şi simplu confiscate de stat fără nicio despăgubire, ca proprietate a unor reacţionari. Dacă democraţii propun impozite proporţionale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; dacă democraţii propun ei înşişi impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atât de repede, încât să distrugă marele capital; dacă democraţii

cer plata datoriilor publice, muncitorii să ceară declararea statului în stare de faliment. *Revendicările muncitorilor vor trebui deci să se orienteze pretutindeni după concesiile şi măsurile democraţilor".* Iată deci tactica preconizată de comunişti, despre care Marx spune: „Lozinca lor de luptă trebuie să fie: «Revoluţia neîntreruptă!»".

Note la capitolul 21

1 Cf. notele 22 la capitolul 17 şi 9 la capitolul 18, ca şi textul respectiv.

2 Engels spune în *Anti-Duliring* că Fourier a descoperit cu mult timp în urmă „cercul vicios" al modului de producţie capitalist; cf. *Opere* voi. 20, p. 270.

3 Cf. *Opere* voi. 25, partea I, p. 448.

4 Cf., spre exemplu, Parkes, *Marxism – A Post Mortem,* pp. 102 şi urm.

5 Aceasta e o problemă pe care vreau s-o las deschisă.

6 Asupra acestei idei a insistat, în diferite discuţii, colegul meu, prof. C.G.F. Simkin.

7 Cf. textul de la nota 11 Ia capitolul 14 şi finalul notei 17 la capitolul 17.

8 Cf. H.A.L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefaţa, vol. I, p. VII. Pasajul e citat mai complet în nota 27 la capitolul 25.

Note la capitolul 22

1 Referitor la lupta lui Kierkegaard împotriva „creştinismului oficial", cf. Îndeosebi a sa *Carte a Judecătorului* (ed. germană, de H. Gottsched, 1905).

2 Cf. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Welhvisher of Mankind* (1817); citat în *Capitalul,* 715.

La p. 711 (nota 1) Marx îl citează pe „galantul şi spiritualul abate Galiani" ca împărtăşind vederi similare: „Dumnezeu a făcut ca oamenii care exercită profesiunile cele mai utile să se nască în număr foarte mare". Vezi Galiani, *Della Monera,* 1803, p. 78.

Că nici măcar în ţările occidentale creştinismul încă nu s-a debarasat cu totul de spiritul care preconizează revenirea la societatea închisă a reacţiunii şi asupririi, se poate vedea din strălucita polemică a lui II. G. Wells împotriva atitudinii partizane şi profasciste a lui Dean Inge faţă de războiul civil din Spania. Cf. H.G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), pp. 38 – 40. (Făcând această referire la cartea lui Wells, nu înţeleg să mă raliez în niciun fel la cele spuse de el, fie în chip critic sau constructiv, despre federaţie; şi mai cu seamă la ideea comisiilor mondiale cu depline împuterniciri, avansată de el la pp. 56 şi urm. Primejdiile fasciste pe care le comportă o atare idee mi se par enorme.) Pe de altă parte, există pericolul opus, cel al unei biserici procomuniste; cf. nota 12 la capitolul 9.

3 Cf. Kierkegaard, *op. cit.,* p. 172.

4 Kierkegaard a spus însă despre Luther un lucru ce i s-ar putea potrivi şi lui Marx: „Ideea corectivă a lui Luther… produce… cea mai sofisticată formă de… păgânism*”. (Op. cit.,* 147.)

5 Cf. //. o. A/., 231 (= Ludwig Feuerbach, 56); cf. notele 11 şi 14 la capitolul 13.

6 Cf. nota 14 la capitolul 13 şi textul respectiv.

7 Cf. lucrarea mea *The Poverty of Historicism,* secţiunea 19.

8 Cf. *H. o.* A/., 247 şi urm. (= GA, volum special, 97).

9 Pentru aceste citate, cf. //. o. A/., 248 şi 279 (ultimul pasaj e prescurtat = GA, volum special, 97 şi 277).

10 Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy,* p. 16. (Sublinierea îmi aparţine.)

11 Pentru aceste două citate, cf. *The Churches Survey Their Task (*1937), p. 130, şi A. Loewe, *The Universities în Transformation* (1940), p. 1. În legătură cu remarca finală din acest capitol, cf. şi vederile exprimate de Parkes în ultima frază a criticii sale la adresa marxismului *(Marxism – A Post Mortein* 1940, p. 208).

1 Privitor la Mannheim, vezi îndeosebi *Ideologie şi utopie* (citată aici după ed. germană, 1929). Termenii „habitat social" şi „ideologie totală" se datorează ambii lui Mannheim; termenii „sociologism" şi „istorism" au fost menţionaţi în capitolul precedent. Ideea de „habitat social" este platonicianã.

Pentru o critică a cărţii lui Mannheim *Omul şi societatea într-o epocă de reconstrucţie* (1941), care combină tendinţele istoriciste cu un holsim romantic şi chiar mistic, vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism, II (Economică,* 1944).

2 Cf. interpretarea mea din *What is Dialectic? (Mind,* 49, îndeosebi p. 414; de asemenea *Conjectures and Refutations,* îndeosebi p. 325.)

3 Termenul este al lui Mannheim (cf. *Ideologie şi utopie,* 1929, p. 35). Pentru „inteligenţa echilibrată", vezi *op. cit.,* p. 123, unde acest termen este atribuit lui Alfred Weber. Pentru teoria despre o intelectualitate lax ancorată în tradiţie, vezi *op. cit.,* pp. 121-134 şi îndeosebi p. 122.

4 Pentru această din urmă teorie, sau mai degrabă practică, cf. notele 51 şi 52 la capitolul II.

5 Cf. *WJiat is Dialectic1?* (p. 417; *Conjectures and Refutations,* p. 327). Cf. nota 33 la capitolul 12.

6 Analogia dintre metoda psihanalitică şi cea a lui VV itigenstein este menţionată în Wisdom, *Other Minds (Mind*, vol. 49, p. 370. notă): „O îndoială de felul «Niciodată nu pot şti cu adevărat ce simte o altă persoană» poate să provină din mai multe asemenea surse. Această supradetei minare a simptomelor sceptice complică tratamentul lor. Acesta se aseamănă cu tratamentul psihanalitic (ca să ducem mai departe analogia lui Wittgen Mein-i prin aceea că tratamentul e totuna cu diagnosticul, iar diagnosticul corwă în descrierea – foarte completă – a simptomelor". Şi aşa mai departe. (Pot să remarc, aici că folosind cuvântul „a şti" în sensul lui curent, bineînţeles că nu putem şti niciodată ce simte o altă persoană. Putem doar să facem ipoteze despre ce simte. Aceasta rezolvă aşa-zisa problemă *V.* ticsit să se vorbească aici de îndoială, şi e o greşeală şi

mai mare v-i se încerce înlăturarea îndoielii printr-un tratament semiotico-analitio

7 Psihanaliştii par să susţină acelaşi lucru despre exponenţii psihologiei individuale, şi probabil că au dreptate. Cf. *inima mişcării psihanalitice* (1916) a lui Freud, unde acesta consemnează (la p. 42) că Adler a făcut următoarea remarcă (ce se încadrează perfect m şi hema psiho-individuală adleriană. conform căreia sentimentele de inferiorii.ne sunt de însemniluite predominantă): „Crezi că-i o mare plăcere pentru mine să stau toată viaţa în umbra ta?" Aceasta sugerează că Adler. cel puţin în momentul acela, nu ţi-a aplicat cu succes teoriile la sine însuşi. Acelaşi luau pare însă să fie valabil şi despre Freud; niciunul din întemeietorii psihanalizei n-a fost psihanalizat. ta această obiecţie, ei obişnuiau să răspundă <. a sau psihanalizat singuri. Numai că o asemenea scuză ei n-ar fi acceptat o niciodată din partea altcuiva; şi pe bună dreptate.

8 Pentru analiza obiectivităţii ştiinţifice făcută în cele ce urmează, cf. cartea mea, *Logica cercetării,* secţiunea 8.

9 Vreau să cer scuze kantienilor pentru faptul de a-i fi menţionat aici alături de hegelieni.

10 Cf. notele 23 la capitolul 8 şi 39 (alineatul al doilea) la capitolul 11.

11 Cf. notele 34 şi urm. la capitolul 11.

12 Cf. K. Mannheim, *Ideologie şi utopie* (ed. germană, p.167).

13 Pentru primul din aceste două citate, cf. op. cit., 167. (Pentru a simplifica, traduc prin „conştient" în loc de „reflexiv".) Pentru cel de-al doilea, cf. *op. cit.,* p. 166.

14 Cf. Marx-Engels, *Opere* voi. 20, p. 112: „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate şi necesitate. Pentru el libertatea este înţelegerea necesităţii". Pentru formularea dată de Hegel însuşi

acestei idei îndrăgite, cf. *Hegel's Selections,* 213 (= *Werke,* 1832-1887, VI, 310): „Adevărul necesităţii, aşadar, este libertatea". 361 (= VV VV, XI, 46): „... principiul *creştin* al conştiinţei de sine – Libertatea". 362 (= IV IV, XI, 47): „Natura esenţială a libertăţii, care cuprinde în sine necesitatea absolută, trebuie înfăţişată ca dobândire a conştiinţei de sine (pentru că este, prin însăşi natura ei, conştiinţă de sine) şi prin aceasta ea îşi înţelege existenţa". Şi aşa mai departe.

Note la capitolul 24

1 Folosesc aici termenul „raţionalism" în opoziţie cu „iraţionalism", şi nu cu „empirism". Carnap scrie în a sa *Der Logische Aufbau cler Welt* (1928), p. 260: „În prezent cuvântul «raţionalism» este luat adesea... într-un sens modern: ca desemnând *opusul iraţionalismului".*

Folosind în acest fel termenul „raţionalism", nu vreau să sugerez că celălalt mod de a-l folosi, în opoziţie cu „empirism" ar fi eventual mai puţin important. Dimpotrivă, consider că această opoziţie caracterizează una din cele mai importante probleme ale filosofiei. De această problemă însă nu vreau să mă ocup aici; şi simt că pentru opusul empirismului am face mai bine să folosim, în locul termenului „raţionalism" în sens cartezian, un alt termen, cum ar fi „intelectualism" sau „intuiţionism intelectual". Este cazul să menţionez, în acest context, că *nu definesc* termenii „raţiune" sau „raţionalism"; îi folosesc ca pe nişte etichete, având grijă ca nimic să nu depindă de cuvintele pe care le folosim. Cf. capitolul 11, îndeosebi nota 50. (Pentru referinţă la Kant, vezi nota 56 la capitolul 12 şi textul respectiv.)

2 Lucrul acesta am încercat să-l fac în *Tonards a Rational Theory of Tradition (The Raţionalist Annual,* 1949, pp. 36 şi urm., retipărit în *Conjectures and Refutations,* pp. 120 şi urm.).

3 Cf. Platon, *Timaios,* 51 e. (Vezi şi trimiterile din nota 33 la capitolul 11.)

4 Cf. capitolul 10, îndeosebi notele 38-II şi textul respectiv.

La Pitagora, Heraclit, Parmenide, Platon avem un amestec de elemente mistice şi raţionaliste. Mai ales Platon, în pofida accentului pe care-l pune pe „raţiune”, a încorporat filosofiei sale doze atât de mari de iraţionalism, încât a ajuns aproape să elimine raţionalismul moştenit de la Socrate. Aceasta le-a permis neoplatonicienilor să-şi întemeieze misticismul pe Platon; iar misticismul de mai târziu se alimentează în principal din aceste surse.

Poate că e un fapt accidental, însă oricum remarcabil, că încă mai există o frontieră culturală între Europa Occidentală şi regiunile Europei Centrale care aproape coincid cu regiunile ce n-au ajuns sub administraţia Imperiului Roman al lui August şi nu s-au bucurat de binefacerile păcii romane, adică ale civilizaţiei romane. Aceleaşi regiuni „barbare” sunt în mod special predispuse de a fi afectate de misticism, deşi nu ele au inventat misticismul. Bernard de Clair-vaux a recoltat cele mai mari succese în Germania, unde mai târziu aveau să înflorească Eckhart şi şcoala lui. precum şi Boehme.

Mult mai târziu Spinoza, care a încercat să combine intelectualismul cartezian cu tendinţele mistice, a redescoperit teoria unei mistice intuiţii intelectuale, care, în ciuda puternicei opoziţii a lui Kant, a dus la afirmarea post-kantiană a „idealismului”, la Fichte, Schelling şi Hegel. Practic întreg iraţionalismul modern se reclamă de la aceştia din urmă, după cum am indicat pe scurt în capitolul 12. (cf. şi notele 6, 29 – 32 şi 58 de mai jos, 32 – 33 la capitolul 11 şi referinţele la misticism date acolo.)

5 Referitor la „activităţile mecanice”, cf. notele 21 şi 22 la capitolul de faţă.

6 Spun „înlăturată” pentru a acoperi punctele de vedere 1) că o atare supoziţie ar fi falsă, 2) că ea ar fi neştiinţifică (şi nepermisă), deşi ar putea, eventual, să fie întâmplător adevărată, 3) că ea ar fi „lipsită de sens” sau „lipsită de semnificaţie”, de pildă în sensul Tracfa (u5-ului lui Wittgenstein; cf. nota 51 la capitolul 12 şi nota 8 – 2) la capitolul de faţă.

Legat de distincţia dintre raţionalismul „critic” şi cel

„necritic”, putem menţiona că filosofia lui Duns Scot, ca şi cea a lui Kant, ar putea fi interpretate ca fiind apropiate de raţionalismul „critic”. (Am în vedere doctrinele lor privind „primatul voinţei”, care poate fi interpretat ca primat al deciziei iraţionale.)

7 în această notă şi în cea următoare voi face câteva remarci despre paradoxuri, în special despre *paradoxul mincinosului.* Ca preambul la aceste remarci, am putea spune că aşa-numitele paradoxuri „logice” şi „semantice” nu mai sunt doar un fel de joacă de-a logicienilor. Aceste paradoxuri nu numai că s-au dovedit importante pentru dezvoltarea matematicii, ci devin importante şi în alte domenii ale gândirii. Există o anumită legătură între aceste paradoxuri şi probleme cum ar fi *paradoxul libertăţii,* care, după cum am văzut (cf. nota 20 la capitolul 17 şi notele 4 şi 6 Ia capitolul 7) prezintă o însemnătate considerabilă în filosofia politică. La punctul 4) al notei de faţă se va arăta pe scurt că diferitele *paradoxuri ale suveranităţii* (cf. nota 6 la capitolul 7 şi textul respectiv) se aseamănă îndeaproape cu paradoxul mincinosului. Despre metodele moderne de rezolvare a acestor paradoxuri (sau, poate, mai corect spus: de construcţie a unor limbaje în care ele nu apar) nu voi face niciun fel de comentarii, deoarece ele ar depăşi perimetrul tematic al cărţii de faţă.

1) *Paradoxul mincinosului* poate fi formulat în multe feluri. Iată unul din ele. Să presupunem că cineva spune într-o zi: „Tot ceea ce spun eu astăzi sunt minciuni”; sau mai precis: „Toate enunţurile pe care le fac astăzi sunt false”; şi că în ziua respectivă nu mai spune nimic. Încercând să stabilim dacă ceea ce a spus el este adevărat, iată ce descoperim. Dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este adevărat, atunci, luând în considerare ce *anume a* spus.

ajungem la rezultatul că spusa sa trebuie să fie falsă. Iar dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este fals, trebuie să conchidem, având în vedere ce *anume* a

spus, că este adevărat.

2) Paradoxurile sunt numite uneori „contradicţii”. Poate că totuşi este întrucâtva derutant să fie numite aşa. O contradicţie (sau autocontradicţie) obişnuită este pur şi simplu un enunţ fals din punct de vedere logic, cum ar fi enunţul „Platon a fost ieri mulţumit şi el nu a fost ieri mulţumit”. Dacă presupunem că un asemenea enunţ este fals, presupunerea nu dă naştere la nicio nouă dificultate. Pe când despre un paradox nu putem presupune nici că este adevărat, *nici că este fals,* fără a ne lovi de dificultăţi.

3) Există, totuşi, enunţuri ce sunt strâns înrudite cu paradoxurile, dar care, vorbind mai riguros, nu sunt decât autocontradicţii. Să luăm, de exemplu, enunţul: „Toate enunţurile sunt false”. Dacă presupunem că acest enunţ este adevărat, ajungem – având în vedere ce *anume* spune el – la rezultatul că este fals. În schimb, dacă presupunem că este fals. nu ne lovim de nicio dificultate; pentru că această presupunere duce doar la rezultatul că nu toate enunţurile sunt false, sau, cu alte cuvinte, că există enunţuri – unul, cel puţin – care sunt adevărate. Iar rezultatul acesta e inofensiv; pentru că din el nu decurge că enunţul nostru iniţial se numără printre cele adevărate. (De aici nu urinează că putem construi în fapt un limbaj *scutii de paradoxuri* în care să se poată totuşi formula „Toate enunţurile sunt false” sau „Toate enunţurile sunt adevărate”.)

În ciuda faptului că enunţul „Toate propoziţiile sunt false” nu este cu adevărat un paradox, el poate fi numit, cu îngăduinţă, „o formă a paradoxului mincinosului”, având în vedere că se aseamănă îndeaproape cu acesta; chiar şi vechea formulare grecească a acestui paradox (Epimenide cretanul spune: „Toţi cretanii mint întotdeauna”) este, în această terminologie, mai degrabă „o formă a paradoxului mincinosului”, adică o contradicţie, decât un paradox. (Cf. şi nota următoare şi nota 54 la capitolul de faţă. ca şi textele respective.)

4) Voi releva acum. pe scurt, asemănarea dintre paradoxul mincinosului şi diferitele *paradoxuri ale*

suveranităţii, de exemplu al principiului că trebuie să guverneze cei mai buni sau cei mai înţelepţi sau majoritatea. (Cf. nota 6 la capitolul 7 şi textul respectiv.)

C. II. Langford a descris diferite moduri de formulare a paradoxului mincinosului, între care şi următorul. Se consideră două enunţuri, (acute de doi inşi, A şi B.

A spune: „Ceea ce spune B este adevărat".

B spune: „Ceea ce spune A este fals".

Aplicând metoda descrisă mai sus, ne convingem cu uşurinţă că fiecare din aceste fraze este paradoxală. Să considerăm acum următoarele două fraze, dintre care prima este principiul conform căruia cei mai înţelepţi trebuie să guverneze:

a) Principiul spune: Ceea ce omul cel mai înţelept spune în B) trebuie să fie lege.

b) Omul cel mai înţelept spune: Ceea ce principiul spune în A) nu trebuie să fie lege.

8-1) Că principiul evitării tuturor presupoziţiilor este „o formă a paradoxului mincinosului" în sensul notei 7 – 3) la acest capitol, şi că atare auto

contradictoriu, se vede uşor dacă îl descriem după cum urmează. Un filosof îşi începe investigaţia acceptând fără argumentare principiul: „Toate principiile acceptate fără argumentare sunt nepermise". Este clar că dacă presupunem că acest principiu e adevărat, trebuie să conchidem, având în vedere ceea ce spune, că el este nepermis. (Presupunerea contrară nu duce la nicio dificultate.) Remarca „îndemn la desăvârşire" face aluzie la critica obişnuită a acestui principiu, formulată, spre exemplu, de Husserl. J. Laird *(Recent Philosophy,* 1936. p. 121) scrie despre acest principiu că reprezintă „o trăsătură cardinală a filosofiei lui Husserl. Succesul său ar putea fi mai îndoielnic, pentru că presupoziţiile îşi au felul lor de a se insinua". Până aici sunt total de acord cu Laird; n-aş subscrie însă fără rezerve la remarca pe care o face în continuare, cum că „... evitarea tuturor presupoziţiilor se prea poate să fie un îndemn la desăvârşire, imposibil de

aplicat într-o lume inadvertenţă”. (Vezi şi nota 5 la capitolul 25.)

2) Putem examina în acest loc şi alte câteva „principii” care, în sensul notei 7 – 3) la capitolul de faţă, reprezintă „forme ale paradoxului mincinosului” şi sunt, ca atare, autocontradictorii.

a) Din punctul de vedere al filosofiei sociale este de interes următorul „principiu al sociologismului” (şi „principiul istorismului”, analog lui). Ele pot fi formulate după cum urmează: „Niciun enunţ nu este absolut adevărat, toate enunţurile fiind inevitabil relative la habitatul social (şi istoric) al autorilor lor”. Este clar că observaţiile din nota 7 – 3) se aplică aici practic fără nicio modificare. Căci dacă presupunem că un asemenea principiu este adevărat, atunci urmează că el nu este adevărat, ci doar „relativ la habitatul social şi istoric al autorului său”. Vezi şi nota 53 la capitolul de faţă. plus textul respectiv.

b) Exemple de acest fel se găsesc şi în *Tractatus-ul* lui Wittgenstein. Unul este următoarea propoziţie a lui Witteenstein (citată mai complet în nota 46 la capitolul II): „Totalitatea propoziţiilor adevărate este… totalitatea ştiinţei despre natură”. Cum această propoziţie nu aparţine ştiinţei despre natură (ci, mai degrabă, unei metaştiinţe, adică unei teorii ce vorbeşte despre ştiinţă) urmează că ea asertează propriul său neadevăr, fiind de aceea contradictorie.

În plus, este clar că această propoziţie încalcă principiul lui Wittgenstein însuşi (*Tractatus,* p. 57) după care „Nicio propoziţie nu poate să spună ceva despre ea însăşi…”

— Dar chiar şi ultimul principiu citat adineauri, pe care îl voi numi „W”, se dovedeşte a fi o formă a paradoxului mincinosului, asertând propriul său neadevăr. (Nu văd deci cum ar putea el să fie – după cum crede Wittgenstein – echivalent, sau un rezumat, sau un substitut al „întregii teorii a tipurilor”, adică al teoriei lui Russell menite să evite paiadoxurile descoperite de acesta, prin

împărţirea tuturor expresiilor ce au înfăţişare de propoziţii în trei clase – propoziţii adevărate, propoziţii false şi expresii lipsite de semnificaţie sau pseudopropoziţii) Pentru că principiul W al lui Wittgenslein poate fi reformulat după cum urmează

W*) Nicio expresie (şi în special nicio expresie având înfăţişarea unei propoziţii) care cuprinde o referire la ea însăşi – fie conţinând propriul ei nume. fie o variabilă individuală ce ia valori dintr-o clasă căreia expresia în cauză îi aparţine – nu este o propoziţie (ci o pseudopropoziţie lipsită de semnificaţie).

394
CAPITOLUL 24 – NOTA 8

CAPITOLUL 24 – NOTELE 9-12
395

Să presupunem că W* este adevărat. Atunci, luând în considerare faptul că el este o expresie şi că se referă la orice expresie, el nu poate fi o propoziţie şi deci a *foni ori* nu este adevărat.

Aşadar, presupunerea că este adevărat cade; W + nu poate fi adevărat. Aceasta nu arată însă că este neapărat fals; pentru că nici presupunerea că e fals, nici presupunerea că e lipsit de semnificaţie (sau lipsit de sens) nu ne implică în dificultăţi imediate.

Wittgenstein ar putea, eventual, să spună că el însuşi a sesizat acest lucru atunci când a scris (p. 189; cf. nota şi-l) la capitolul 11): „Propoziţiile mele au efect clarificator în felul următor: acela care mă înţelege îşi dă în cele din urmă seama de lipsa lor de sens…”; în orice caz, putem bănui că el ar înclina să categorisească W* nu drept fals, ci drept lipsit de semnificaţie. Eu însă cred că W* nu este lipsit de semnificaţie, ci pur şi simplu fals. Sau, mai precis, eu cred că în orice limbaj formalizat (bunăoară în unul în care pot fi exprimate enunţurile indecidabile ale lui Godel) ce dispune de mijloace pentru a vorbi despre propriile lui expresii, şi în care avem nume pentru clase de expresii

cum sunt „propoziţiile” şi „non-propoziţiile”, *formalizarea unui enunţ care exprimă, asemenea lui |V*, propria sa lipsă Je semnificaţie, va fi autocontradictorie, şi nu lipsiră de semnificaţie şi nici autentic paradoxală;* va fi o propoziţie înzestrată cu semnificaţie pentru simplul fapt că asertează despre orice expresie de un anumit fel că nu este o propoziţie (adică formulă bine formată); iar o asemenea aserţiune va fi adevărată sau falsă, şi nu lipsită de semnificaţie, pentru simplul fapt că a fi (sau a nu fi) propoziţie bine formată este o proprietate a expresiilor. De exemplu, „Toate expresiile sunt lipsite de semnificaţie” va fi autocontradictorie, dar nu autentic paradoxală; tot aşa va fi şi „Expresia x este lipsită de semnificaţie” dacă punem în locul lui „x” numele acestei expresii. Modificând o idee a lui J.N. Findlay, putem scrie:

Expresia obţinută punând în locul variabilei din următoarea expresie: „Expresia obţinută punând în locul variabilei din următoarea expresie x numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii nu este un enunţ”, numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii, nu este un enunţ.

Textul pe care tocmai l-am scris se dovedeşte a fi un enunţ autocontradictoriu. (Dacă scriem de două ori „este un enunţ fals” în loc de „nu este un enunţ”, obţinem un paradox al mincinosului; iar dacă scriem „este un enunţ nedemonstrabil”, obţinem un enunţ godelian în formularea lui J.N. Findlay.)

Să rezumăm. Contrar primelor impresii, constatăm că o teorie ce implică propria sa lipsă de semnificaţie nu este lipsită de semnificaţie, ci falsă, dat fiind că predicatul „lipsit (a) de semnificaţie”, spre deosebire de predicatul „fals (a)”, nu dă naştere la paradoxuri. Şi deci teoria lui Wittgenstein nu este lipsită de semnificaţie, după cum crede el, ci e pur şi simplu falsă (sau, mai specific, autocontradictorie).

3) Uni pozitivişti au susţinut că o tripartiţie a expresiilor unui limbaj în I) enunţuri adevărate, II) enunţuri false şi III) expresii lipsite de semnificaţie (sau,

mai bine, expresii altele decât enunţurile bine formate) este mai mult sau mai puţin „naturală” şi asigură, în virtutea lipsei lor de semnificaţie, eliminarea paradoxurilor şi, în acelaşi timp, a sistemelor metafizice. Voi prezenta acum un argument din care ar putea să rezulte insuficienţa acestei tripartiţii.

Şeful serviciului de contraspionaj al Generalului dispune de trei cutii pentru corespondenţă, purtând etichetele I) „Cutia generalului”, II) „Cutia inamicului” (la care sunt lăsaţi să aibă acces spionii inamici) şi III) „Deşeuri de hârtie” şi este instruit să distribuie toate informaţiile ce-i parvin înainte de ora 12 între cele trei cutii, după cum informaţia este I) adevărată, II) falsă sau III) lipsită de semnificaţie.

O vreme, el primeşte informaţii pe care le distribuie cu uşurinţă (printre care, enunţuri adevărate din teoria numerelor naturale etc. Şi eventual enunţuri aparţinând logicii, cum ar fi *L:* „Dintr-o mulţime de enunţuri adevărate nu se poate deduce valid niciun enunţ fals”). Ultimul mesaj *M,* sosit cu ultimul curier exact înainte de ora 12, îl descumpăneşte puţin, pentru că sună aşa: „Din mulţimea tuturor enunţurilor introduse, sau ce urmează a fi introduse, în cutia purtând eticheta „Cutia generalului” nu se poate deduce valid enunţul «0 = 1»”. La început, şeful contraspionajului se întreabă dacă n-ar trebui cumva să introducă *M* în cutia II). Dându-şi seama însă că, dacă ar fi introdus în II), *M* ar furniza inamicului o valoroasă informaţie adevărată, el se decide în cele din urmă să introducă *M* în I).

Aceasta se dovedeşte a fi însă o mare greşeală. Pentru că logicienii simbolici (experţii în logistică?) din statul major al Generalului, după ce formalizează (şi „aritmetizează”) conţinutul cutiei Generalului, descoperă că au obţinut o mulţime de enunţuri conţinând o aserţiune a propriei ei consistenţe; iar aceasta, conform celei de a doua teoreme despre decidabilitate a lui Godel, duce la o contradicţie, astfel încât în fapt „0 = 1” poate fi dedusă din informaţia presupus adevărată furnizată Generalului.

Soluţia acestei dificultăţi constă în a recunoaşte că pretenţia de exhaustivitate a tripartiţiei este neîntemeiată, cel puţin pentru limbile obişnuite; iar din teoria adevărului a lui Taraski aflăm că niciun număr finit de cutii nu ar fi suficient. Descoperim în acelaşi timp că „lipsa de semnificaţie" în sensul de „a nu se număra printre formulele bine formate" nu este nicidecum un indiciu de „vorbire fără sens", adică de „cuvinte ce pur şi simplu nu înseamnă nimic, deşi s-ar putea pretinde profund semnificative"; or, principala pretenţie a pozitiviştilor a fost de a fi dezvăluit că metafizica are tocmai un asemenea caracter.*

9 Pare-se că dificultatea legată de aşa-numita „problemă a inducţiei" I-a condus pe Whitehead la desconsiderarea raţionamentului afişată în *Process and Reality.* (Cf. şi notele 35 – 37 Ia acest capitol.)

10 Este o decizie morală, şi nu o simplă „chestiune de gust", fiindcă nu-l priveşte doar pe cel în cauză, ci afectează pe alţi oameni şi vieţile lor. (Referitor la opoziţia dintre chestiuni estetice de gust şi probleme morale, cf. textul de la nota 6 la capitolul 5; de asemenea capitolul 9, îndeosebi textul de la notele 10 – 11.) Decizia cu care ne confruntăm este de maximă importanţă din punctul de vedere că „învăţaţii", care se confruntă cu ea, acţionează în chip de mandatari intelectuali pentru cei ce nu se confruntă cu ea.

11 Cred că forţa cea mai mare a creştinismului rezidă în aceea că se adresează în chip fundamental nu speculaţiei abstracte, ci imaginaţiei, descriind într-un mod foarte concret suferinţa omului.

12 Kant, marele egalitarist în privinţă deciziilor morale, a relevat binefacerile ce rezultă din faptul inegalităţii dintre oameni. El vedea în varieta

tea şi individualitatea caracterelor şi opiniilor umane

una din principalele condiţii ale progresului arăt moral cât şi material.

13 Aluzia e la cartea lui A. Huxley, *The Brave New World.*

14 Referitor la distincţia dintre fapte şi decizii sau revendicări, cf. textul de la notele 5 şi urm. la capitolul 4. Referitor la „limbajul revendicărilor politice" (sau al „propunerilor" politice, în sensul lui L.J. Russell) cf. textul de la notele **41-43,** capitolul 6 şi nota 5 – 3) la capitolul 5.

Aş înclina să spun că teoria egalităţii naturale înnăscute a tuturor oamenilor este falsă; dar cum oameni de talia unui Niels Bohr susţin că influenţa mediului este singura dătătoare de seamă pentru deosebirile dintre indivizi, şi cum nu există suficiente date experimentale pentru a arbitra în această chestiune, pesemne că trebuie să ne mărginim la calificativul „probabil falsă".

15 Vezi, de exemplu, pasajul din *Omul politic ai* lui Platon, citat în textul de la nota 12 la capitolul 9. Un alt asemenea pasaj se găseşte în *Republica,* 409 – 410 a. După ce a vorbit (409 b şi c) despre *„bunul judecător... care este om de ispravă pentru că are un suflet de ispravă",* Platon continuă (409 e şi urm.): „Nu **tocmai** o astfel de medicină şi de jurisprudenţă vei orândui în cetate... care îi vor îngriji pe cetăţenii bine înzestraţi trupeşte şi sufleteşte?... Pe cei neisprăviţi trupeşte [medicina] îi va lăsa să piară, iar pe cei rău alcătuiţi sufleteşte şi incurabili [jurisprudenţă) îi va osândi la moarte". – „Da – spuse el – pentru că ai dovedit că acesta e lucrul cel mai bun atât pentru cei ce au astfel de beteşuguri, cât şi pentru cetate".

16 Cf. notele 58 la capitolul 8 şi 28 la capitolul 10.

17 Un exemplu este II. G. Wells, care a dat primului capitol al cărţii sale The *Conunon Sense of* Har *ortd Peace* excelentul titlu: *Oamenii în toată firea n-au nevoie de conducători.* (Cf. şi nota 2 la capitolul 22.)

18 Pentru problema şi paradoxul toleranţei, cf. nota 4 la capitolul 7.

19 „Lumea" nu este raţională, dar ştiinţei îi revine sarcina de a o raţionaliza. „Societatea" nu este raţională,

dar inginerul social are sarcina de a o raţionaliza... (Aceasta, fireşte, nu înseamnă că ar trebui s-o „dirijeze" sau că ar fi de dorit o „planificare" centralizată sau colectivistă.) Limbajul obişnuit nu este raţional, dar nouă ne revine sarcina de a-l raţionaliza sau cel puţin de a nu lăsa să decadă standardele lui de claritate. Atitudinea caracterizată aici ar putea fi descrisă drept *„raţionalism pragmatic".* El stă cu raţionalismul necritic şi cu iraţionalismul în raporturi asemănătoare celor pe care le are cu acestea din urmă raţionalismul critic. Pentru că un raţionalism necritic poate argumenta că lumea este raţională şi că ştiinţa are sarcina de a descoperi această raţionalitate, pe când iraţionalistul poate insista că lumea, fiind în chip fundamental iraţională, trebuie trăită şi epui/. aţă pe calea emoţiilor şi pasiunilor (ori pe calea intuiţiei intelectuale), şi nu prin metode ştiinţifice. În opoziţie cu aceste puncte de vedere, raţionalismul pragmatic poate să admită că lumea nu este raţională, cerând însă în acelaşi timp ca *noi,* pe cât posibil, îi *o supunem raţiunii.* Folosind cuvintele lui Carnap *(l) ei Logische Auibau* etc. 1928, p. VI), am putea descrie ceea ce eu numesc „raţionalism pragmatic" drept „atitudinea ce năzuieşte pretutindeni la claritate, dar recunoaşte că evenimentele vieţii se împletesc în moduri ce nu sunt niciodată pe deplin inteligibile sau raţionale".

20 Referitor la problema standardelor de claritate ale limbajului nostru, cf. nota precedentă şi nota 30 la capitolul 12.

21 Industrializarea şi diviziunea muncii sunt atacate, spre exemplu, de Toynbee, *A Study of History,* vol. I, pp. 2 şi urm. Toynbee deplânge (p. 4) faptul că „sistemul industrial s-a impus «lucrătorilor intelectuali» din lumea occidentală...; şi că atunci când aceştia au încercat să «prelucreze» materialul respectiv în articole «fabricate» sau «semifabricate», ei au trebuit să recurgă încă odată la diviziunea muncii..." într-un alt loc (p. 2) Toynbee spune despre revistele ştiinţifice de fizică: „Aceste reviste reprezentau sistemul industrial «sub formă de carte», cu

diviziunea muncii ce-i este proprie şi cu aspiraţia sa la o producţie maximă de articole fabricate *mecanic* din materia primă disponibilă”. (Subliniat de mine.) Toynbee pledează (p. 3, nota 2) împreună cu hegelianul Dilthey, ca măcar ştiinţele umane să se ferească de asemenea metode. (Fii citează din Dilthey, care spune: „Categoriile reale… nu sunt nicăieri aceleaşi în ştiinţele umane ca în ştiinţele naturii.”)

Interpretarea dată de Toynbee diviziunii muncii din domeniul ştiinţei mi se pare la fel de eronată ca încercarea lui Dilthey de a crea o falie între metodele ştiinţelor naturii şi cele ale ştiinţelor sociale. Ceea ce Toynbee numeşte „diviziunea muncii” ar putea fi descris mai bine drept cooperare şi critică reciprocă. Cf. textul de la notele 8 şi urm. la capitolul 23 şi comentariile lui Macniurray despre cooperarea ştiinţifică citate în capitolul de faţă, textul de la nota 26. (Privitor la anti-raţionalismul lui Toynbee, cf. şi nota 61 la capitolul 11.)

22 Cf. Adolf Keller, *Chweh and State on the european Continent* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Sunt îndatorat domnului L. Webb că mi-a atras atenţia asupra acestui interesant pasaj.

23 Privitor la futurismul moral ca o variantă de pozitivism moral, cf. capitolul 22 (în special textul de la notele 9 şi urm.).

Aş atrage aici atenţia asupra faptului că, în opoziţie cu moda de acum (cf. noteie 51 şi urm. la capitolul 11), eu încerc să iau în serios remarcile lui Keller şi să examinez dacă sunt adevărate. În loc de a le da deoparte ca lipsite de semnificaţie, după cum ar cere-o moda pozitivistă.

24 Cf. nota 70 la capitolul 10 şi textul respectiv, şi nota 61 la capitolul 11.

25 Cf. *Matei* 7, 15 şi urm.: „Păziţi-vă de proroci. Ei vin la voi îmbrăcaţi în haine de oi, dar pe dinlăuntru sunt lupi răpitori. îi veţi cunoaşte după roadele lor”.

26 Cele două pasaje sunt din J. Macmurray, *The Duc to History* (1938), pp. 86 şi 192. (Privitor la dezacordul meu cu Macmurray cf. textul de la nota 16 la capitolul 25.)

27 Cf. cartea lui L.S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists* şi scurta mea remarcă despre hegelianismul lui Jeans, făcută în *What is Dialectici (Mmd,* 1940, 49, p. 420; retipărit în *Conjectures and Refutations,* p. 330.)

28 Cf. spre exemplu, notele 8-12 la capitolul şi textul respectiv.

29 Cf. capitolul 10, îndeosebi partea lui finală, adică notele 59 – 70 şi textul respectiv (vezi în special referirea la McTaggart din nota 59); nota la *Introducere;* notele **33** la capitolul II şi 36 la capitolul 12; notele 4, 6 şi 58 la capitolul de faţă. Vezi de asemenea ideea, formulată insistent de Wittgenstein (citată în nota 32 la capitolul de faţă), că sentimentul mistic constă în contemplarea sau trăirea lumii ca *tot limitat.*

399

O mult discutată lucrare recentă despre misticism şi rolul său în politică este *Grey Eminence* de Aldous Huxley. E o lucrare interesantă în principal pentru că autorul pare a nu-şi da seama că propria sa naraţiune despre părintele Iosif, mistic şi politician, infirmă categoric principala teză a cărţii. Teza e că exerciţiul practicii mistice constituie singura disciplină educaţională cunoscută capabilă să ofere oamenilor acea temelie morală şi religioasă de neclintit de care au atâta nevoie cei ce influenţează viaţa politică. Or, povestea scrisă de Huxley arată că părintele Iosif, cu tot exerciţiul său, a căzut în ispita curentă la cei ce deţin puterea – şi n-a fost în stare să i se împotrivească; puterea absolută l-a corupt în chip absolut. Aşadar, singurele mărturii istorice pe care le invocă autorul infirmă total teza sa; ceea ce însă pe dânsul nu pare să-l îngrijoreze.

30 Cf. F. Kafka, *The Great Wall of China (Marele zid chinezesc;* trad. engleză de E. Muir, 1933), p. 236.

31 Cf. şi nota 19 la capitolul de faţă.

32 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus...* p. 187: „Mistic nu

e *cum* este lumea, ci *că* este. Contemplarea lumii *sub specie aeterni* este contemplarea ei ca un tot limitat. Sentimentul lumii ca un tot limitat este sentimentul mistic”. După cum se vede, misticismul lui Wittgenstein este unul tipic holist. Privitor la alte pasaje din Wittgenstein *(loc. cit.)* ca de exemplu: „Există într-adevăr inexprimabilul. Acesta se arată; el este misticul”, cf. critica pe care o face Carnap în a sa *Logical Syntax of Language* (1937), pp. 314 şi urm. Cf. şi nota 25 la capitolul 25 şi textul respectiv. Vezi şi nota 29 la capitolul de faţă şi trimiterile de acolo.

33 Cf. capitolul 10, de exemplu notele 40, 41. Tendinţa tribală şi esoterică a acestui gen de filosofie poate fi exemplificată printr-un citat din H. Blueher (cf. Kolnai, *The* VV-ar *against the West,* p. 74, sublinierea îmi aparţine): „Creştinismul este un crez pronunţat aristocratic, liber de morală şi cu neputinţă de a fi învăţat. Creştinii se recunosc între ei după înfăţişare; ei alcătuiesc înăuntrul societăţii umane un ansamblu de oameni care totdeauna se înţeleg între ei şi *pe care nu-i înţelege nimeni în afară de ei înşişi.* Ei formează o ligă secretă. În plus, genul de iubire ce-i animă pe creştini este cel ce luminează templele păgâne; el n-are nicio legătură cu invenţia ebraică a aşa-numitei iubiri pentru omenire sau iubiri a aproapelui”. Un alt exemplu putem lua din cartea lui E. von Salomon, *Proscrişii* (citată şi în nota 90 la capitolul 12; citatul ce urmează este de la p. 240; sublinierea îmi aparţine)*: „JSe-am recunoscut într-o clipă,* deşi veneam din toate părţile Reichului, unde ni se răspândise faima de oameni cârcotaşi şi primejdioşi”.

34 Această remarcă nu trebuie luată în sens istoricist. Nu vreau să profeţesc că în evoluţiile viitoare conflictul nu va juca niciun rol. Vreau să spun doar că ar fi fost timpul să înţelegem că această problemă nu există sau că, în orice caz, este neînsemnată în comparaţie cu problema *religiilor nefaste* cum sunt totalitarismul şi rasismul, cu care ne confruntăm.

35 Am în vedere *Principia Mathematica* de A.N.

Whitehead şi B. Russell. (Whitehead precizează, în *Process and Reality,* p. 10, nota 1, că „discuţiile introductive sunt practic scrise de Russell, iar în ediţia a doua sunt integral ale lui”.)

36 Cf. referirea la Hegel (şi la mulţi alţii. Între care Platon şi Aristotel) în A.N. Whitehead, *Process and Reality,* p. 14.

37 Cf. Whitehead, *op. cit.,* pp. 18 şi urm.

38 Cf. Anexa lui Kant la *Prolegomene (Opere,* ed Cassirer vol. IV, 132 şi urm.).

39 Cf. Whitehead, *Process and Reality,* pp. 20 şi urm.

Referitor la atitudinea de *ia sau lasă*|, descrisă în alineatul următor, cf. nota 53 la capitolul 11.

40 Cf. Whitehead, *op. cit.,* 492. Iată alte două antiteze de acest fel*: „E* la fel de adevărat să spui că Lumea este imanentă lui Dumnezeu cum e să spui că Dumnezeu este imanent Lumii… E la fel de adevărat să spui că Dumnezeu creează Lumea, cum e să spui că Lumea îl creează pe Dumnezeu”. Aceste formulări ne trimit cu gândul, aproape irezistibil, la misticul german Scheffler (Angelus Silesius), care scria: „Eu sunt la fel de mare ca Dumnezeu, Dumnezeu e la fel de mic ca mine, eu nu pot să fiu fără el şi nici el fără mine”.

Legat de remarca mea, făcută mai departe în cuprinsul alineatului, că pur şi simplu nu pot să înţeleg ce anume doreşte autorul să comunice, aş vrea să spun că am pregetat mult înainte de a scrie acest lucru. Pentru că o critică de genul „nu înţeleg” e un divertisment destul de ieftin şi de primejdios. Am scris aceste cuvinte numai pentru că, în pofida străduinţei mele, ele au rămas adevărate.

41 Cf. scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766. (*Opere,* ed. Cassirer, vol. IX, pp. 56 şi urm.)

42 Cf. Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, 536 şi urm.

43 Toynbee spune (*op. cit.,* 537) despre „spiritele tradiţional ortodoxe” că „vor privi investigaţia noastră ca pe un atac împotriva istoricităţii naraţiunii despre Cristos

aşa cum o prezintă Evangheliile" şi susţine (p. 538) că Dumnezeu se revelează nu doar prin adevăr, ci şi prin poezie; conform teoriei sale, Dumnezeu „s-a revelat în folclor".

44 Pe linia acestei încercări de a aplica metodele lui Toynbee la el însuşi, s-ar putea pune întrebarea dacă al său *Study of Historv,* proiectat să cuprindă treisprezece volume, nu este un *tour de force,* cum ar zice dânsul, în aceeaşi măsură ca „istoriile de felul celor câteva serii de volume în curs de publicare acum la Cambridge University Press" – lucrări pe care el le compară foarte inspirat (vol. I, p. 4) cu nişte „gigantice tuneluri, poduri, diguri, transatlantice, nave grele de luptă şi zgârie-nori". Şi am mai putea întreba dacă acest *tour de force* al lui Toynbee nu seamănă mai degrabă cu fabricarea a ceea ce el numeşte o „maşină a timpului", adică a unei refugieri în trecut. (Cf. Îndeosebi medievalismul lui Toynbee, discutat pe scurt în nota 61 la capitolul 11. Cf. şi nota 54 la capitolul de faţă.)

45 Eu n-am văzut până acum decât primele şase volume. Einstein este unul din puţinii oameni de ştiinţă menţionaţi.

46 Toynbee, *op. cit.,* vol. II, 178.

47 Toynbee, *op. cit.*, vol. V, 581 şi urm. (Subliniat de mine.)

Legat de nesocotirea, menţionată în text, de către Toynbee a doctrinelor lui Marx, în particular a *Manifestului Partidului Comunist,* ar fi de spus că la p. 169 (nota 5) a acestui volum, Toynbee scrie: „În martie 1918, aripa bolşevică sau majoritară a Partidului Social-Democrat din Rusia şi-a schimbat denumirea în «Partidul Comunist din Rusia» (ca omagiu adus Comunei din Paris din 1871) …" O remarcă similară întâlnim în acelaşi volum, p. 582, nota 1.

CAPITOLUL 24 – NOTELE 48 – 55

CAPITOLUL 25 – NOTELE 1 – 5

Ceea ce spune Toynbee nu este însă corect. Schimbarea denumirii (propusa de Lenin la conferinţa din aprilie 1917 a partidului; cf. *Hanlbook of Marxism,* 783; cf. şi p. 787) se referea, în mod destul de evident, la faptul că „Marx şi Engels îşi spuneau comunişti", după cum se exprimă Lenin, şi la *Manifestul Partidului Comunist.*

48 Cf. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă* (vezi nota 9 Ia capitolul 13). Referitor la cele două rădăcini istorice ale comunismului lui Marx (arhaismul lui Platon şi, poate, şi al lui Pitagora, şi *Faptele apostolilor*: ce pare influenţată de acest arhaism), vezi îndeosebi nota 29 la capitolul 5; vezi şi notele: 30 la capitolul 4, 34 – 36 la capitolul 6, şi notele 3 şi 8 la capitolul 13 (ca şi textul de acolo).

49 Cf. Toynbee, *op. cit.*, vol. V, 587.

50 Cf. capitolul 22, îndeosebi textul de la notele 1-I şi finalul acelui capitol.

51 Nu este un pasaj izolat; Toynbee îşi exprimă foarte des respectul faţă de „verdictul istoriei"; fapt ce se armonizează cu doctrina sa după care „creştinismul susţine... că Dumnezeu s-a revelat în istorie". Despre această „doctrină neo-protestantă" (cum o numeşte K. Barth) vom vorbi în capitolul următor (cf. Îndeosebi nota 12 la acel capitol).

Legat de modul cum îl tratează Toynbee pe Marx, se poate menţiona că întreaga sa abordare este puternic influenţată de marxism. El spune (*op. cit.,* vol. I, p. 41, nota 3): „Mai multe asemenea neologisme marxiste au ajuns să fie folosite curent printre oameni ce resping dogmele marxiste". Enunţul se referă în special la folosirea cuvântului „proletariat". Dar el acoperă mai mult decât simpla folosire a unor cuvinte.

52 Cf. Toynbee, *op. cit.,* vol. III, 476. Pasajul face trimitere la vol. I, partea I, A, *Relativitatea gândirii istorice.* (Despre relativitatea gândirii istorice vom discuta în capitolul următor.) Pentru o excelentă critică timpurie a relativismului istoric (şi a istoricismului), vezi lucrarea lui H. Sidgwick *Philosophy* – / (5 *Scope and Relations* (1902),

prelegerea IX, îndeosebi pp. 180 şi urm.

53 Căci dacă *orice* gândire este într-un asemenea sens „inevitabil relativă" la habitatul ei istoric, încât nu e „absolut adevărată" (adică nu e adevărată), atunci judecata se aplică şi acestei aserţiuni. Astfel, ea nu poate fi adevărată, necum să fie o inevitabilă „lege a naturii umane". Cf. şi nota 8 – 2, a) la capitolul de faţă.

54 Referitor la susţinerea că Toynbee caută refugiu în trecut, cf. nota 44 Ia capitolul de faţă şi nota 61 la capitolul 11 (privitoare la medievalismul lui Toynbee). Toynbee face el însuşi o excelentă critică a arhaismului şi eu sunt întru totul de acord cu atacul său (voi. VI, pp. 65 şi urm.) la adresa încercărilor naţionaliste de reînviere a limbilor străvechi, mai ales în Palestina. În schimb, atacul lui Toynbee însuşi împotriva industrialismului (cf. nota 21 la capitolul de faţă) pare a nu fi mai puţin arhaist. În ce priveşte refugiul în viitor, n-am alte mărturii în afară de titlul profetic anunţat de Toynbee pentru partea a XII-a a lucrării sale: *Perspectivele civilizaţiei occidentale.*

55 „Tragicul succes lumesc al întemeietorului islamului" este menţionat de Toynbee în *op. cit.,* III, p. 472. Privitor la Ignaţiu de Loyola, cf. vol. III, 270; 466 şi urm.

56 Cf. *op. cit.*, vol. V, 590. Următorul pasaj citat este din acelaşi volum, p. 588.

57 Toynbee. *op. cit.*, vol. VI, 13.

58 Cf. Toynbee, vol. VI, 12 şi urm. (Referirea este la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei.)*

Următorul fragment istoricist din Toynbee (voi. V, 585; sublinierile îmi aparţin) este interesant în acest context: „Creştinii cred – *iar studiul Istoriei le dă în mod sigur dreptate* – că frăţia între oameni *nu poate fi înfăptuită de către Om altfel* decât prin înrolarea lui ca cetăţean al unei *Civitas Deicare* transcende lumea umană şi-l are ca rege pe Dumnezeu însuşi". Cum ar putea dovedi un studiu al istoriei o atare aserţiune? Nu comportă oare o mare răspundere afirmaţia că ea poate fi dovedită?

Privitor la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare,*

sunt întru totul de acord că în orice gândire creatoare există un element iraţional sau intuitiv; dar un asemenea element poate fi găsit şi în gândirea ştiinţifică raţională. Gândirea raţională nu este ne-intuitivă; ea este intuiţie, dar nu necontrolată, ci *supusă la teste şi încercări de infirmare.* Aplicând această constatare la problema creării societăţii deschise, admit că oameni de felul lui Socrate erau inspiraţi de intuiţie; dar, admiţând acest lucru, cred totodată că *raţionalitatea* este trăsătura prin care întemeietorii societăţii deschise diferă de cei ce au încercat să oprească dezvoltarea ei şi care erau şi ei, cum e cazul cu Platon, inspiraţi de intuiţie – însă de o intuiţie necontrolată de cerinţa rezonabilităţii (în sensul în care acest termen a fost folosit în capitolul de faţă). Vezi şi nota la *Introducere.* 59 Cf. nota 4 la capitolul 18.

Sote la capitolul 25

1 Aşa-numiţii convenţionalişti (H. Poincaré, P. Duhem şi, mai recent, A. Eddington); cf. nota 17 la capitolul 5.

2 Cf. cartea mea *Logica cercetării.*

3 „Teoria intelectului-recipient" a fost menţionată în capitolul 23. (Pentru „teoria ştiinţei-proiector", vezi şi textul meu *Spre o teorie raţională a tradiţiei,* care figurează acum în culegerea mea *Conjectures and Refutations,* îndeosebi pp. 127 şi urm. *) „Teoria ştiinţei-proiector" cuprinde, cred, exact acele elemente ale kantianismului care pot fi susţinute. Am putea spune despre Kant că a creşit considerând că proiectorul însuşi nu e susceptibil de ameliorare; şi nesesizând faptul că se poate întâmpla ca unele proiectoare licorii) să nu izbutească să lumineze fapte pe care altele le scot limpede în evidenţă. Or, tocmai graţie acestui fapt renunţăm la folosirea anumitor proiectoare şi facem progrese.

4 Cf. nota 23 la capitolul 8.

5 Referitor la încercarea de evitare a oricăror presupoziţii, cf. critica (la adresa lui Husserl) din nota 8-1) Ia capitolul 24, şi textul respectiv. Ideea naivă – a ar fi posibilă evitarea oricărei presupoziţii (sau punct de vedere) – a fost atacata şi dintr-o altă perspectivă, de îI.

Gomperz. (Cf. *Welianschauungslehre.* 11905, pp. 33 şi 35; îmi îngădui, aici, o traducere, poate, un pic liberă.) Atacul lui (îomperz este îndreptat împotriva empiriştilor radicali. (Nu împotriva lui

Husserl.) „O atitudine filosofică sau ştiinţifică faţă de fapte – scrie Gomperz – este întotdeauna o atitudine de gândire, şi nu o simplă atitudine de savurare a lor, în felul vitelor, sau de contemplare, în felul unui pictor, sau de totală scufundare în fapte, ca în cazul unui vizionar. Trebuie deci să admitem că filosoful nu e mulţumit cu faptele aşa cum sunt, ci gândeşte despre ele... Astfel pare clar că în spatele radicalismului filosofic care pretinde... a se adresa faptelor sau datelor imediate, există totdeauna o preluare ascunsă şi necritică a unor doctrine tradiţionale. Pentru că oarecare idei despre fapte sunt cu siguranţă prezente şi în cazul acestor radicali; dar cum ei sunt într-atât de inconştienţi de ele, încât îşi închipuie că admit doar fapte, nu putem decât să presupunem că ideile lor sunt... necritice". (Cf. şi remarcile aceluiaşi autor despre *Interpretare* în *Erkenninis*, vol. 7, pp. 225 şi urm.)

6 Cf. reflecţiile lui Schopenhauer despre istorie (*Parerga* etc, vol. II, cap. XIX, § 238; *Opere,* ed. a doua germană, voi VI, p. 480).

7-1) După câte ştiu, teoria cauzalităţii schiţată aici în text a fost prezentată pentru prima dată în cartea mea *Logica cercetării* (1935). Reluând aici pasajul respectiv din această carte, am eliminat parantezele folosite în original şi am adăugat numere puse între paranteze, precum şi patru scurte pasaje, tot între paranteze, parte pentru a face mai inteligibil un text întrucâtva comprimat, şi parte (în cazul ultimelor două perechi de paranteze) pentru a face loc unui punct de vedere ce nu-mi apărea cu claritate în 1935 – punctul de vedere a ceea ce Tarski a numit „semantică". (Vezi, de ex., a sa *Grimdlegung der*

wissenschaft-lichen Semantik, în *Actes du Congres International Philosophique,* vol. III, Paris, 1937, pp. 1 şi urm. şi R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942). Graţie elaborării de către Tarski a fundamentelor semanticii, nu mai am motive să ezit (cum făceam scriind cartea menţionată) a folosi din plin termenii „cauză ” şi „efect”. Pentru că li se poate da, folosind conceptul de adevăr al lui Tarski, o definiţie semantică, de felul: Evenimentul A este cauza evenimentului B, iar B efectul evenimentului A, dacă şi numai dacă există un limbaj în care putem formula trei propoziţii, u, a şi *b,* astfel încât ueo lege universală adevărată, a descrie pe A şi *b* pe B, iar *b* e o consecinţă logică a lui *u* şi a. (Aici termenul „eveniment” sau „fapt” poate fi definit printr-o versiune semantică a definiţiei date de mine „evenimentului” în *Logica cercetării,* p. 119 şi urm., ca de pildă: Un eveniment E este designatul comun al unei clase de enunţuri singulare reciproc traductibile.)

2) Aş adăuga aici câteva remarci de ordin istoric privind *problema cauzei şi efectului.* Conceptul aristotelic de cauză (mai precis, cauzele sale formală, materială şi eficientă; cauza finală nu ne interesează aici, deşi ceea ce voi spune i se aplică şi acesteia) este tipic esenţialist; problema este de a explica schimbarea sau mişcarea; iar explicaţia este dată cu referire la structura ascunsă a lucrurilor. Acest esenţialism se regăseşte încă în punctele de vedere asupra cauzalităţii ale lui Bacon, Descartes, Locke şi Newton; teoria lui Descartesânsă deschide calea spre un nou punct de vedere. El vedea esenţa tuturor corpurilor fizice în întinderea lor spaţială sau forma lor geometrică, trăgând de aici concluzia că singurul mod în care corpurile pot acţiona unul asupra altuia este impactul (împingerea); un corp în mişcare dislocă *în mod necesar* un altul deoarece ambele au înlinckre şi ca algr? nu pot umple acelaşi spaţiu. Aşa se face că *efectul urmează cauzei cu necesitate şi orice explicaţie cu adevărat cauzală (a evenimentelor fizice) trebuie dată cu referire la impact.* Această concepţie era asumată încă şi de Newton, care în consecinţă spunea despre propria sa teorie a gravitaţiei –

care, fireşte, pune în joc ideea de atracţie, şi nu pe cea de impact – că nimeni care e cât de cât familiarizat cu filosofia nu o poate considera drept o explicaţie satisfăcătoare; ea rămâne încă şi acum influentă în fizică sub forma reţinerii ce se manifestă faţă de orice fel de „acţiune la distanţă”. Berkeley a fost primul care a criticat explicaţia prin esenţe ascunse, fie că acestea sunt introduse pentru a „explica” atracţia newtoniană ori că duc la o teorie carteziană a impactului; el cerea ca ştiinţa să *descrie* şi nu să *explice* prin conexiuni esenţiale sau necesare. Această doctrină, care a devenit una din caracteristicile principale ale pozitivismului, îşi pierde motivaţia dacă se adoptă teoria explicaţiei propusă de noi; pentru că explicaţia devine atunci un gen de descriere; o descriere ce face uz de ipoteze universale, condiţii iniţiale şi deducţie logică. Lui Hume (care a fost parţial anticipat de Sextus Empiricus, Al Gazzâli şi alţii) i se datorează ceea ce am putea numi cea mai de seamă contribuţie la teoria cauzării; el a arătat (împotriva viziunii carteziene) că nu putem cunoaşte nimic despre vreo conexiune necesară între un eveniment A şi un alt eveniment B. Tot ce putem cunoaşte este că până acum evenimentele de genul A (sau evenimentele asemănătoare lui A) au fost urmate de evenimente de genul B (sau evenimente asemănătoare lui B). Putem cunoaşte, că, în fapt, asemenea evenimente au fost legate între ele; dar cum nu putem cunoaşte că această legătură este una necesară, tot ce putem spune este că a fost constatată în trecut. Teoria noastră recunoaşte integral această critică humeană. Dar ea diferă de Hume prin aceea că 1) formulează explicit *ipoteza universală că* evenimentele de genul A sunt totdeauna şi pretutindeni urmate de evenimente de genul B; 2) asortează adevărul enunţului că A este cauza lui B, cu condiţia ca ipoteza universală să fie adevărată. Hume, cu alte cuvinte, privea doar evenimentele A şi B considerate în ele însele; şi nu putea găsi între acestea două nicio urmă de legătură cauzală sau conexiune necesară. Noi însă adăugăm un al treilea lucru, legea universală; iar în raport cu această lege putem vorbi

de legătură cauzală sau chiar de conexiune necesară. Am putea, de pildă, să dăm definiţia: Evenimentul B este *legat cauzal* (sau *conectat în mod necesar)* cu evenimentul A dacă şi numai dacă A este cauza lui B (în sensul definiţiei noastre semantice date mai sus). Cât priveşte problema adevărului unei legi universale, putem spune că există nenumărate legi universale al căror adevăr nu-l punem niciodată sub semnul întrebării în viaţa de toate zilele; şi că, prin urmare, există, tot aşa, nenumărate cazuri de cauzare unde, în viaţa de toate zilele, nu punem niciodată sub semnul întrebării „legătura cauzală necesară". Din punctul de vedere al metodei ştiinţifice, lucrurile se prezintă altfel. Pentru că nu putem stabili niciodată în chip raţional adevărul legilor ştiinţifice; tot ce putem face este să le testăm cu severitate şi să le eliminăm pe cele false (aceasta este, pesemne, ideea crucială a cărţii mele *Logica cercetării).* Aşa se face că toate legile ştiinţifice păstrează pentru totdeauna un caracter ipotetic. Nu putem avea niciodată certitudinea (în sens ştiinţific) că A este cauza lui B, tocmai pentru că nu putem avea niciodată certitudinea că respectiva ipoteză universală este adevărată, oricât de bine ar fi fost testată. Vom fi însă

Înclinaţi să socotim ipoteza specifică după carea este cauza lui B cu atât mai acceptabilă, cu cât am testat şi am confirmat mai bine ipoteza universală corespunzătoare. (Pentru teoria mea despre *confirmare,* vezi capitolul X, ca şi anexa IX la *Logica cercetării,* unde se discută despre coeficienţii sau indicii temporali ai confirmării propoziţiilor.)

3) Privitor la teoria mea despre explicaţia istorică, expusă aici în text (ceva mai jos), aş vrea să adaug câteva comentarii critice la un articol al lui Morton White, intitulat *Historical Explanation* şi publicat în *Mind* (voi. 52, 1943, pp. 212 şi urm.). Autorul acceptă analiza oferită de mine a explicaţiei cauzale, aşa cum a fost expusă iniţial în *Logica cercetării.* (în mod greşit, el atribuie această teorie

unui articol al lui C.G. Hempel publicat în *Journal of Philosophy,* 1942; vezi însă recenzia lui Hempel la cartea mea, în *Deutsche Litera-lurzeitung,* 1937, (8), pp. 310 – 314.) După ce a aflat ce numim noi în general explicaţie, White se întreabă mai departe ce este o explicaţie *istorică.* Pentru a răspunde la această întrebare, el atrage atenţia asupra faptului că ceea ce e caracteristic pentru o explicaţie biologică (spre deosebire, să zicem, de una fizică) este că în legile ei universale explicative apar *termeni specific biologici:* şi conchide că o explicaţie istorică ar fi o explicaţie în care ar apărea în felul indicat *termeni specific istorici.* El constată apoi că tuturor legilor în care apar termeni ce ar puteau fi socotiţi specific istorici Îi s-ar potrivi mai bine caracterizarea de legi sociologice, deoarece termenii respectivi au mai degrabă caracter sociologic decât istoric: astfel, el este nevoit în cele din urmă să identifice „explicaţia istorică" cu „explicaţia sociologică".

Mie mi se pare evident că acest punct de vedere nesocoteşte ceea ce aici în text a fost descris ca *distincţie între ştiinţe istorice şi ştiinţe generalizatoare,* între problemele şi metodele lor specifice; or, aş putea spune că discuţiile privind problema metodei în istorie au scos demult în evidenţă faptul că istoria se interesează de evenimente specifice, nu de legi generale. Mă gândesc, spre exemplu, la eseurile lordului Acton împotriva lui Buckle, scrise în 1858 (şi cuprinse în ale sale *Historical Essavs and Studies,* 1908) şi la disputa dintre Max Weber şi E. Meyer (vezi M. Weber, *Gesammelte Aufsaetzte zur Wissen-schal tslelire,* 1922, pp. 215 şi urm.). Asemenea lui Meyer, Weber subliniază de fiecare dată, şi pe bună dreptate, că istoria se preocupă de *evenimente singulare,* nu de legi universale, şi că, *în acelaşi timp,* este interesată să dea *explicaţii cauzale.* Din păcate, aceste idei corecte l-au făcut să se împotrivească în mod repetat (de ex., *op. cit.,* p. 8) punctului de vedere după care cauzalitatea e strâns legată de legile universale. Mie mi se pare că teoria pe care am propus-o aici a explicaţiei istorice înlătură

dificultatea şi explică totodată în ce fel a putut ea să se ivească.

8 Doctrina că în fizică se pot face experimente cruciale a fost atacată de convenţionalişti, în special de Duhem (cf. nota 1 la capitolul de faţă). Duhem a scris însă înaintea lui Einstein şi înainte de observaţia crucială a eclipsei, datorată lui Eddington; el a scris chiar şi înaintea experimentelor lui Lummer şi Pringsheim. care, prin infirmarea formulelor lui Rayleigh şi Jeans. au dus la teoria cuantică.

9 Dependenţa istoriei de interesul nostru a fost admisă atât de E. Meyer. cât şi de criticul său, M. Weber. Meyer scrie *(Zur Theorie und Methodik der (Se*

schichte, 1902, p. 37): „Selecţia faptelor depinde de interesul istoric al celor ce trăiesc în prezent" Weber scrie *(Ges. Aufsaetze,* 1922, p. 259): „Interesul... nostru... va determina paleta valorilor culturale care determină... istoria". Weber, urmându-l pe Rickert, insistă în mod repetat că interesul nostru depinde, la rândul său, de idei valorice; spunând aceasta, el desigur nu greşeşte, dar nici nu îmbogăţeşte cu ceva analiza metodologică. Niciunul dintre aceşti autori nu a tras însă concluzia revoluţionară că, întrucât istoria depinde de interesul nostru*, pot să existe numai istorii, şi niciodată o „istorie"* în sensul de relatare a dezvoltării omenirii „aşa cum aceasta a avut loc".

Privitor la cele două interpretări ale istoriei, ce se opun una alteia, cf. nota 61 Ia capitolul 1?

1

caţiei (H. nota 25 Ia capitolul de faţă.

11 Privitor la futurismul moral, cf. capitolul 22.

12 Cf. K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Referitor la remarca lui Barth împotriva „doctrinei neoprotestante a revelării lui Dumnezeu în istorie", cf *op. cit.,* 142. Vezi şi sursa hegeliană a acestei doctrine, citată în textul de la nota 49. capitolul 12. Cf. şi nota 51 la capitolul 24. Pentru

citatul următor, cf. Barth, *op. cit.,* 79.

În ceea ce priveşte remarca mea că povestea lui Cristos nu a fost „povestea unei revoluţii naţionaliste… eşuate”. În prezent înclin să cred că ea tocmai asta a fost; vezi cartea lui R. Eisler *Jesus Basileus*. În orice caz însă, nu este povestea unui succes lumesc.

13 Cf. Barth, *op. cit.,* 76.

14 Cf. Jurnalul lui Kierkegaard din 1854; vezi ediţia germană (1905) a *Cărţii Judecătorului* de Kierkegaard, p. 135.

15 Cf. nota 57 la capitolul 11 şi textul respectiv.

16 Cf. frazele finale din partea lui Macmurray *The Clue to Histon (*1938; p. 237).

17 Cf. Îndeosebi nota 55 la capitolul 24 şi textul respectiv.

18 Kierkegaard a studiat la Universitatea din Copenhaga într-o perioadă de hegelianism intens şi chiar întrucâtva agresiv. Deosebit de influent era teologul Martensen. (Referitor la această atitudine agresivă, cf. judecata pronunţată de Academia din Copenhaga împotriva eseului oferit spre premiere de Schopenhauer pe tema *Fundamentelor moralei,* din 1840. Foarte probabil că acest episod l-a îndemnat pe Kierkegaard să cunoască îndeaproape gândirea lui Schopenhauer, pe când acesta era încă necunoscut în Germania.)

19 Cf. *Jurnalul* din 1853 al lui Kierkegaard; vezi ediţia germană a *Cărţii Judecătorului* de Kierkegaard, p. 129, de unde am luat şi tradus liber pasajul din text.

Kierkegaard nu este singurul gânditor creştin care a protestat împotriva istoricismului lui Hegel: am văzut (cf. nota 12 la capitolul de faţă) că şi Barth protestează împotriva lui. O critică remarcabil de interesantă a interpretării teleologice date de Hegel istoriei a fost făcută de filosoful creştin M.B. Foster, un mare admirator (chiar dacă nu şi discipol) al lui Hegel, în finalul cărţii sale

The Political Philosophies of Plato and Hegel. Miezul

criticii sale, dacă am înţeles-o bine, constă în următoarele. Dând istoriei o interpretare teleologică, Hegel nu vede, în diferitele ei stadii, scopuri în sine, ci doar mijloace pentru atingerea scopului final. Hegel însă greşeşte considerând că fenomenele sau perioadele istorice sunt mijloace pentru un scop ce poate fi conceput şi enunţat ca ceva distinct de fenomenele însele, în felul în care un scop uman poate fi deosebit de acţiunea ce urmăreşte realizarea lui sau în felul în care mesajul moral poate fi deosebit de un divertisment (dacă presupunem în mod eronat că singurul scop al divertismentului a fost să transmită acest mesaj). Acest mod de a gândi, susţine Foster, trădează nesesizarea deosebirii dintre opera unui *creator* şi cea a unui constructor de instrumente, a unui tehnician sau *„Demiurg”*. „… Un şir de opere de creaţie poate fi înţeles ca o dezvoltare – scrie Foster (*op. cit.,* p. 201-203) – … fără o concepţie distinctă despre ţinta spre care ele progresează…; bunăoară, putem considera că pictura unei epoci s-a dezvoltat din cea a epocii precedente, fără să o gândim ca fiind mai aproape de perfecţiune sau ţintă… în mod asemănător, istoria politică… poate fi gândită ca o dezvoltare, fără a fi interpretată ca un proces teleologic. Lui Hegel însă, aici ca şi aiurea, îi lipseşte o înţelegere adecvată a semnificaţiei creaţiei”. Iar mai departe, Foster scrie (*op. cit.,* p. 204; subliniat parţial de mine): „Hegel consideră drept un semn de inadecvare a reprezentărilor religioase că aceia care le împărtăşesc pe de o parte susţin că există un plan al Providenţei, iar pe de alta neagă posibilitatea de a-l cunoaşte… A spune că planul Providenţei este de nepătruns constituie, fără îndoială, o exprimare inadecvată; dar adevărul exprimat astfel în mod inadecvat nu este că planul lui Dumnezeu poate fi cunoscut, ci că, fiind Creator şi nu Demiurg, *Dumnezeu nici nu lucrează după un plan”.*

Cred că avem aici o critică excelentă, deşi creaţia unei opere de artă poate, într-un sens mult diferit, să se desfăşoare conform unui *„plan”* (ceea ce nu înseamnă însă şi conform unui scop); căci ea poate fi o încercare a

artistului de a realiza ceva de felul unei idei platoniciene a respectivei lucrări – acel model perfect, aflat în faţa ochilor săi spirituali sau a auzului său spiritual, şi pe care pictorul sau muzicianul se străduieşte să-l reproducă. (Cf. nota 9 la capitolul 9 şi notele 25 – 26 la capitolul 8.)

20 Pentru atacurile lui Schopenhauer împotriva lui Hegel, la care se referă Kierkegaard, cf. capitolul 12, de exemplu textul de la nota 13 şi frazele din final. Continuarea citată parţial a pasajului din Kierkegaard este din *op. cit.,* 130. (într-o notă, Kierkegaard a înserat mai târziu „panteistă" lângă „putreziciune".)

21 Cf. capitolul 6, îndeosebi textul de la nota 26.

22 Privitor la etica hegeliană a dominaţiei şi supunerii, cf. nota 25 la capitolul 11. Pentru etica cultului eroilor, cf. capitolul 12, îndeosebi textul de la notele 75 şi urm.

23 Cf. capitolul 5 (îndeosebi textul de la nota 5).

24 Putem „să ne autoexprimâm" în multe feluri fără a comunica nimic. Privitor la sarcina noastră de a folosi limbajul în scop de comunicare raţională şi necesitatea de a nu lăsa să decadă standardele de claritate a limbajului, cf. notele 19 şi 20 la capitolul 24 şi nota 30 la capitolul 12.

I

CAPITOLUL 25 – NOTELE 25 – 27

407

25 Această viziune în problema „sensului vieţii" poate fi pusă în contrast cu viziunea formulată de Wittgenstein în *Tractatus* (6.521): „Rezolvarea problemei vieţii înseamnă dispariţia acestei probleme. (Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieţii le-a devenit clar după lungi îndoieli nu pot să spună după aceea în ce constă acest sens?)" Privitor la misticismul lui Wittgenstein, vezi şi nota 32 la capitolul 24. Pentru interpretarea istoriei sugerată aici, cf. notele bl-l) la capitolul 11 şi 27 la capitolul de faţă.

26 Cf., spre exemplu, nota 5 la capitolul 5 şi nota 19 la capitolul 24.

Se poate observa că lumea faptelor este în ea însăşi

completă (dat fiind că orice decizie poate fi interpretată ca un fapt). Este deci pentru totdeauna imposibil de *infirmat* un monism care susţine că nu există decât fapte. Numai că imposibilitatea de a fi infirmat nu este o virtute. Bunăoară, nici idealismul nu poate fi infirmat.

27 Se pare că unul din motivele istoricismului este acela că istoricistul nu-şi dă seama că există o a treia alternativă, pe lângă cele două pe care el le recunoaşte: că lumea ori este cârmuită de *puteri* superioare, de un „destin esenţial" sau o „Raţiune" hegeliană, ori este o simplă roată a norocului, iraţională, în genul jocului la ruletă. *Există însă o a treia posibilitate:* să introducem *noi* raţiune în lume (cf. nota 19 la capitolul 24); şi, cu toate că lumea nu progresează, *noi* să putem progresa, atât individual cât şi în cooperare.

Această a treia posibilitate este clar exprimată de H.A.L. Fisher în a sa *Istorie a Europei* (vol. I, p. VII, sublinierile îmi aparţin; citat parţial în textul de la nota 8 la capitolul 21): „O delectare intelectuală... mi-a fost refuzată. Oameni mai înţelepţi şi mai învăţaţi decât mine au descifrat în istorie un plan, un ritm, un tipar predeterminat. Mie aceste armonii îmi rămân ascunse. Nu izbutesc să văd decât un eveniment neprevăzut urmând altuia cum valul urmează după val, un singur mare fapt, în privinţa căruia, *pentru că e unic, nu se pot face generalizări, o* singură regulă bună pentru istorie: să recunoască... jocul contingenţei şi al neprevăzutului". Şi imediat după acest excelent atac împotriva istoricismului (pentru fragmentul subliniat, cf. nota 13 la capitolul 13), Fisher continuă: „Aceasta nu este o doctrină a cinismului şi deznădejdii. *Faptul progresului este înscris cu litere mari pe pagina istoriei; însă progresul nu este o lege a naturii.* Terenul cucerit de o generaţie poate fi pierdut de cea care îi urmează".

Aceste din urmă trei fraze înfăţişează foarte clar ceea ce eu am numit „a treia posibilitate", credinţa în responsabilitatea noastră, credinţa că totul ţine de noi. Şi este interesant de observat că formularea lui Fisher este

interpretată de Toynbee (*A Study of History*, vol. V, 414) că reprezentând „credinţa occidentală modernă în omnipotenţa Hazardului". Nimic nu poate arăta mai clar atitudinea istoricistului, incapacitatea sa de a vedea cea de a treia posibilitate. Ceea ce, pesemne, şi explică de ce el încearcă să se refugieze din faţa acestei pretinse „omnipotente a hazardului" într-o credinţă în omnipotenţa *puterii* ce stă în spatele scenei istorice – adică în istoricism. (Cf. şi nota 61 la capitolul 11.)

Poate că e bine să citez mai complet comentariul lui Toynbee la pasajul din Fisher (pe care Toynbee îl citează până la cuvintele „al neprevăzutului"): „Acest pasaj redactat cu măiestrie – scrie Toynbee – nu poate fi scos din

discute ca o simplă reflecţie speculativă: pentru că autorul e un liberal ce formulează un crez pe care liberalismul l-a transpus din teorie în acţiune... Această credinţă occidentală modernă în omnipotenţa Hazardului a dat naştere în secolul al nouăsprezecelea al Erei Creştine, când lucrurile păreau încă a merge bine cu Omul Occidental, politicii de *laissez-faire...*" (De ce oare credinţa într-un progres pentru care noi înşine purtăm răspunderea ar trebui să implice o credinţă în omnipotenţa Hazardului, sau de ce ar trebui să dea naştere politicii *de laissez-faire.* Toynbee nu ne explică.)

28 Vorbind de „realismul" alegerii scopurilor noastre, vreau să spun că trebuie să alegem scopuri ce pot fi realizate într-un răstimp rezonabil şi că trebuie să evităm idealurile utopice vagi şi îndepărtate, dacă ele nu determină scopuri mai imediate demne prin ele însele de a fi urmărite. Cf. Îndeosebi principiile ingineriei sociale graduale, discutate în capitolul 9.

Manuscrisul final al volumului I al primei edilii a aceste/ *cărţi a fost terminat în octombrie 1942, iar cel al volumului II în februarie 1943.*

Suplimente

Fapte, standarde şi adevăr: un adaos la critica

*relativismului (*1961)

Principala maladie filosofică a epocii noastre este relativismul intelectual şi moral, ultimul fiind, cel puţin în parte, bazat pe primul. Prin relativism – sau, dacă preferaţi, scepticism – înţeleg aici, pe scurt, teoria potrivit căreia alegerea între teorii rivale este arbitrară; pentru că ori nu există ceea ce se cheamă adevăr obiectiv, ori, admiţând că există adevăr obiectiv, nu există teorie adevărată sau care (deşi nu adevărată) să fie cel puţin mai apropiată de adevăr decât o altă teorie; ori, în cazul când există două sau mai multe teorii, nu există căi sau mijloace de a decide dacă vreuna din ele este mai bună decât cealaltă.

În acest supliment1 voi sugera mai întâi că folosind o doză din teoria tarskiană a adevărului (vezi şi referinţele la Tarski din Indicele acestei cărţi), întărită eventual cu propria mea teorie a apropierii de adevăr, se poate realiza destul de mult pe linia vindecării acestei maladii, deşi admit că s-ar putea să fie nevoie şi de anumite alte remedii, cum ar fi o teorie neautoritară a cunoaşterii, pe care am dezvoltat-o în altă parte2. Voi încerca de asemenea să arăt (în

1 Sunt profund îndatorat dr. William W. Bartley, care prin critica sa incisivă nu numai că m-a ajutat să ameliorez cap. 24 al cărţii de faţă (mai ales pagina 231) dar m-a determinat să fac unele schimbări importante şi în acest *Supliment.*

2 Vezi, de exemplu, „Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei”, inclusă acum, în chip de *Introducere,* în volumul meu *Conjectures and R’efutations,* şi, în mod mai special, capitolul 10 al aceluiaşi volum; de asemenea, fireşte, cartea mea *Logica cercetării.*

secţiunile 12 şi urm. de mai jos) că situaţia în sfera standardelor – mai cu seamă în domeniile moral şi politic – este întrucâtva analoagă celei din sfera faptelor.

1. *Adevărul*

Anumite argumente în sprijinul relativismului sunt generate de întrebarea „Ce este *adevărul?”,* rostită cu tonul unui sceptic convins, care ştie cu certitudine că nu există răspuns. La întrebarea lui Pilat se poate răspunde într-un mod simplu şi rezonabil – de care însă e puţin probabil că el însuşi s-ar fi declarat satisfăcut – astfel: o aserţiune, propoziţie, enunţ sau credinţă este adevărată dacă şi numai dacă ea corespunde faptelor.

Ce *înţelegem însă prin afirmaţia că un enunţ corespunde faptelor?* Scepticul sau relativistul nostru ar putea considera că nici la această a doua întrebare, întocmai ca şi la prima, nu există răspuns; de fapt însă, la ea se poate răspunde destul de prompt. Răspunsul nu este greu – şi e firesc să nu fie, dacă ne gândim că orice judecător presupune că martorul ştie ce înseamnă adevăr (în sensul corespondenţei cu faptele). Într-adevăr, răspunsul se dovedeşte a fi aproape banal.

Într-un fel, chiar şi este banal – este aşa după ce am învăţat de la Tarski că din perspectiva acestei probleme *ne referim la sau vorbim despre* enunţuri şi fapte şi despre o anume relaţie de corespondenţă ce are loc între enunţuri şi fapte; şi că deci şi soluţia trebuie să fie una care *să se refere ta, sau să vorbească despre,* enunţuri, fapte şi despre o anumită relaţie între ele. Să considerăm formularea:

Enunţul „Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert” corespunde faptelor dacă şi numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert.

Când citim acest alineat tipărit cursiv, ne izbeşte, probabil, în primul rând banalitatea lui. Nu contează însă această banalitate: dacă ne uităm din nou la formularea noastră, şi cu mai multă atenţie, observăm că ea: 1) se referă la un enunţ şi 2) la anumite fapte; şi 3) poate deci să exprime condiţiile foarte evidente care ne aşteptăm să fie satisfăcute ori de câte ori dorim să spunem că enunţul la care ne referim corespunde faptelor la care ne referim.

SUPLIMENTE

Celor care cred că alineatul tipărit cu cursive este prea banal şi prea simplu pentru ca să conţină ceva interesant, trebuie să le reamintim faptul, deja semnalat, că din moment ce toată lumea ştie (cât timp nu-şi permite să speculeze pe această temă) ce înseamnă adevărul sau corespondenţa cu faptele, chestiunea nu se poate să nu fie, într-un anumit sens, banală.

Că ideea formulată în alineatul tipărit cu cursive este corectă ne-o poate arăta următorul, al doilea, alineat tipărit cu cursive:

Aserţiunea făcută de martor, „Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert", este adevărată dacă şi numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert.

E clar că şi această a doua formulare este foarte banală. Totuşi, ea exprimă complet condiţiile de aplicare a predicatului „este adevărat" la orice enunţ făcut de un martor.

Unii ar putea crede că o modalitate mai bună de a formula acest al doilea alineat ar fi următoarea:

Aserţiunea făcută de martor, „Am văzut că Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert" este adevărată dacă şi numai dacă martorul a văzut că Smith a intrat la casa de amanet curând după ora 10 şi un sfert.

Comparând acest al treilea alineat tipărit cursiv cu cel de-al doilea, vedem, că în timp ce al doilea dă condiţiile pentru adevărul unui enunţ despre Smith şi ceea ce el a făcut, cel de-al treilea dă condiţiile pentru adevărul unui enunţ despre martor şi ceea ce el a făcut (sau văzut). Aceasta este însă singura deosebire dintre cele două alineate: ambele enunţă condiţiile complete pentru adevărul celor două enunţuri diferite citate în ele.

Este o regulă de *prezentare a probelor* ca martorii oculari să se mărginească să enunţe ceea ce *efectiv au văzut.* Respectarea acestei reguli poate înlesni uneori judecătorului să *deosebească* între mărturia adevărată şi

mărturia falsă. Astfel, despre alineatul al treilea s-ar putea spune, eventual, că prezintă un anumit avantaj faţă de al doilea, dacă le privim din unghiul *căutării* şi *descoperirii* adevărului.

Pentru ceea ce ne preocupă aici însă, este esenţial să nu amestecăm problemele căutării şi descoperirii efective a adevărului (adică nişte probleme epistemologice sau metodologice) cu problema de a explica ce anume înţelegem, sau ce anume vrem să spunem, când vorbim despre adevăr sau despre corespondenţa cu faptele (adică cu

problema logică sau ontologică a adevărului). Din acest din urmă punct de vedere, cel de-al treilea alineat tipărit cu cursive nu posedă niciun avantaj faţă de al doilea. Fiecare din ele etalează condiţiile complete pentru adevărul enunţului la care se referă.

Fiecare din ele răspunde deci la întrebarea „Ce este adevărul?” în exact acelaşi fel; deşi fiecare o face doar indirect, prezentând *condiţiile pentru adevărul unui anumit enunţ* – şi fiecare pentru câte un enunţ diferit.

2. *Criteriile*

Este de importanţă decisivă să înţelegem că a şti ce înseamnă adevărul, sau în ce condiţii se spune despre un enunţ că este adevărat, nu-i acelaşi lucru cu a dispune de un mijloc – de un *criteriu* – pentru a decide dacă un enunţ dat este adevărat sau fals. Cele două lucruri trebuie clar deosebite.

Distincţia la care mă refer este una foarte generală şi, după cum vom vedea, prezintă o importanţă considerabilă pentru evaluarea relativismului.

Putem să ştim, spre exemplu, ce înţelegem prin „carne bună” şi respectiv „carne alterată”; dar se poate întâmpla să nu ştim cum să le deosebim una de alta, cel puţin în unele cazuri. Aceasta este ceea ce avem în vedere când spunem că nu avem un *criteriu* pentru „bun” când

vorbim de carne bună. În mod similar, orice medic ştie, mai mult sau mai puţin, ce înţelege prin „tuberculoză”: s-ar putea însă să nu fie totdeauna în măsură să o şi recunoască. Şi cu toate că s-ar putea să existe (acum) baterii de teste ce echivalează aproape cu o metodă de decizie – adică, cu un *criteriu* – cu siguranţă că la începutul secolului medicii nu dispuneau de astfel de baterii de teste şi deci de un criteriu. Dar şi pe atunci medicii ştiau foarte bine ce înţeleg prin tuberculoză – o afecţiune pulmonară datorată unui anumit gen de microbi.

Pesemne că dacă am putea obţine un criteriu – o metodă de decizie determinată –, totul ar deveni mai clar, mai bine determinat şi mai precis. Este de înţeles, prin urmare, că unii oameni, tânjind după precizie, cer criterii. Pe care dacă le-am putea obţine, cererea ar apărea rezonabilă.

Ar fi însă greşit să se creadă că înainte de a avea un criteriu prin care să putem decide dacă un om suferă sau nu de tuberculoză.

SUPLIMENTE

413

expresia „X suferă de tuberculoză” ar fi lipsită de sens; sau că, înainte de a avea un criteriu pentru deosebirea cărnii bune de cea alterată, e lipsit de sens să ne întrebăm, dacă o bucată de carne s-a alterat sau nu; sau că, înainte de a dispune de un detector de minciuni demn de încredere, nu ştim ce anume înţelegem când spunem că X minte deliberat şi deci n-ar trebui nici măcar să luăm în considerare această „posibilitate”, pentru că ea nici nu constituie o posibilitate, ci un nonsens; sau că, înainte de a dispune de un criteriu al adevărului, nu ştim ce avem în vedere atunci când spunem despre un enunţ că este adevărat.

Aşadar, greşesc cu siguranţă cei ce susţin că în lipsa unui criteriu – al unui test sigur – pentru tuberculoză, sau pentru minciună, sau pentru adevăr, nu putem înţelege nimic prin cuvintele „tuberculoză”, „minciună”, respectiv „adevăr”. În realitate, elaborarea unei baterii de teste

pentru tuberculoză, sau pentru minciună, are loc *după* ce am stabilit – fie şi numai aproximativ – ce înţelegem prin „tuberculoză” sau prin „minciună”.

E clar că în timpul cât are loc punerea la punct a testelor pentru tuberculoză, se poate întâmpla să aflăm multe lucruri despre această boală; eventual atât de multe, încât să se poată spune că însăşi semnificaţia termenului „tuberculoză” s-a schimbat sub influenţa noilor noastre cunoştinţe şi că după stabilirea criteriului semnificaţia termenului nu mai este aceeaşi ca înainte. Unii ar putea merge eventual până acolo, încât să spună că termenul „tuberculoză” se poate defini acum cu ajutorul criteriului. Aceasta nu anulează totuşi faptul că şi înainte înţelegeam ceva prin acest termen, deşi e posibil, fireşte, să fi ştiut mai puţin despre realitatea desemnată de el. Şi nici faptul că există doar puţine boli (dacă în genere există) pentru care dispunem de un criteriu sau măcar de o definiţie clară şi că puţine criterii sunt sigure (sau poate niciunul). (Dacă însă nu sunt sigure, e preferabil să nici nu le numim „criterii”.)

S-ar putea să nu existe niciun criteriu care să ne ajute să stabilim dacă o bancnotă de o liră este sau nu falsificată. Dacă s-ar întâmpla însă să dăm peste două bancnote cu aceeaşi serie şi număr, am avea temeiuri bune să susţinem, chiar în absenţa unui criteriu, că cel puţin una din ele e falsificată: e clar că această aserţiune nu e lipsită de sens din pricina absenţei unui criteriu de recunoaştere a bancnotelor bune.

414

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

415

În rezumat: este greşită teoria care susţine că pentru a determina ce înseamnă un cuvânt, trebuie să stabilim un criteriu al utilizării corecte sau al aplicării lui corecte: practic, nu dispunem niciodată de un asemenea criteriu.

3. *Filosofii criteriale*

Ideea pe care tocmai am respins-o – aceea că, fie că

este vorba de tuberculoză, minciună, existenţă, semnificaţie sau adevăr, pentru a şti despre ce vorbim trebuie să avem criterii – constituie baza făţişă sau implicită a multor filosofii. O filosofie de acest fel poate fi numită *„filosofie criterială”.*

Întrucât exigenţa de bază a unei filosofii criteriale nu poate, de „regulă, să fie satisfăcută, este clar că adoptarea unei filosofii criteriale va duce, în multe cazuri, la dezamăgire, iar de aici, la relativism sau scepticism.

Cred că tocmai exigenţa unui *criteriu al adevărului* i-a făcut pe atât de mulţi să simtă că la întrebarea „Ce este adevărul?” nu se poate găsi răspuns. *Dar absenţa unui criteriu al adevărului nu face lipsită de sens ideea de adevăr, întocmai cum absenţa unui ciiteriu al sănătăţii nu face lipsită de sens noţiunea de sănătate. Un om bolnav poate să caute sănătatea chiar dacă nu dispune de un criteriu al ei. Un om aflat în eroare poate să caute adevărul chiar dacă nu dispune de un criteriu al acestuia.*

Iar amândoi pot pur şi simplu să caute sănătatea, sau adevărul, fără a-şi bate prea mult capul cu semnificaţiile acestor termeni, pe care ei (şi alţii) îi înţeleg suficient de bine pentru scopurile pe care le urmăresc.

Unul din rezultatele imediate ale studiilor lui Tarski despre adevăr este următoarea teoremă a logicii: *nu poate să existe un criteriu general al adevărului* (decât pentru anumite sisteme de limbaj artificiale cu resurse expresive destul de reduse).

Acest rezultat poate fi stabilit cu exactitate; iar în stabilirea lui se face uz de ideea de adevăr în înţelesul de corespondenţă cu faptele.

Avem de-a face aici cu un rezultat interesant şi important din punct de vedere filosofic (important mai ales în legătură cu problema unei teorii autoritare a cunoaşterii1). Acest rezultat a fost sta

1 Pentru o descriere şi critică a teoriilor autoritare (sau ne-failibiliste) ale cunoaşterii, vezi în special secţiunile V, VI şi X şi urm. ale Introducerii Io volumul meu *Conjectures and Refutations.*

bilit însă cu ajutorul unei idei – în cazul de faţă, al ideii de adevăr – pentru care nu dispunem de un criteriu. Exigenţa nerezonabilă a filosofiilor criteriale de a nu lua în serios o idee înainte de a fi fost stabilit un criteriu, dacă i s-ar fi dat curs în acest caz, ne-ar fi împiedicat pentru totdeauna să obţinem un rezultat logic de interes filosofic major.

Să observăm în treacăt că rezultatul privind inexistenţa unui criteriu general al adevărului este o consecinţă directă a rezultatului şi mai important (obţinut de Tarski prin combinarea teoremei de indecidabilitate a lui Godel cu propria sa teorie despre adevăr) că nu poate exista un criteriu general al adevărului nici măcar pentru domeniul comparativ restrâns al teoriei numerelor sau pentru vreo ştiinţă care foloseşte ansamblul aritmeticii. El se aplică a *fortioii* adevărului din orice domeniu extra-matematic care foloseşte fără restricţii aritmetica.

4. *Failibilismul*

Din toate acestea se vede nu numai că unele forme încă la modă ale scepticismului şi relativismului sunt greşite, ci şi că sunt desuete: că se bazează pe o confuzie logică – între semnificaţia unui termen şi criteriul aplicării lui adecvate – deşi mijlocele pentru înlăturarea acestei confuzii sunt disponibile de vreo treizeci de ani încoace.

Trebuie admis totuşi că atât în scepticism cât şi în relativism există un grăunte de adevăr. Grăuntele de adevăr este tocmai acela că nu există un criteriu general al adevărului. Aceasta însă nu îndreptăţeşte concluzia că alegerea între teorii rivale este arbitrară. Ci înseamnă doar, cât se poate de simplu, că oricând putem greşi în alegerea pe care o facem – că oricând e posibil să nimerim alături de adevăr sau să nu-l cuprindem integral; că certitudinea (ba chiar şi o cunoaştere caracterizată printr-o mare probabilitate, după cum am arătat în diferite locuri, de exemplu în *Conjectures and Refutations,* capitolul 10) este mai presus de puterile noastre; că suntem supuşi erorii.

Este vorba, în fond, de un lucru foarte elementar.

Puţine sunt, dacă în genere există, domeniile în care străduinţele umane par să fie ferite de riscul erorii. Lucruri pe care le-am crezut odată bine stabilite sau chiar certe se pot dovedi mai târziu a nu fi cu totul corecte (dar asta înseamnă false) şi a avea nevoie de corecţii.

416

SUPLIMENTE

SUPLIMENTE

417

Un exemplu deosebit de elocvent în acest sens îl constituie descoperirea apei grele şi a hidrogenului greu (*deuteriul.* izolat pentru prima dată de Harold C. Urey în 1931). Anterior acestei descoperiri nici că se putea imagina ceva mai cert şi mai ferm stabilit în domeniul chimiei decât cunoştinţele noastre despre apă (H_2O) şi despre elementele ce intră în compunerea ei. Apa a fost chiar folosită pentru definirea „operaţională" a gramului, unitate de măsură a masei în sistemul metric „absolut"; ea oferea, astfel, una din unităţile de bază în măsurătorile fizice experimentale. Aceasta ilustrează faptul că cunoştinţele noastre despre apă erau socotite atât de ferm stabilite, încât puteau fi folosite ca o bază sigură pentru toate celelalte măsurători fizice. După descoperirea apei grele însă. s-a înţeles că ceea ce până atunci fusese considerat un compus pur din punct de vedere chimic era de fapt un amestec de compuşi indiscernabili din punct de vedere chimic dar foarte diferiţi din punct de vedere fizic, cu densităţi, puncte de fierbere şi puncte de îngheţ foarte diferite – deşi pentru definirea tuturor acestor puncte fusese folosită ca o bază standard „apa".

Acest episod istoric este tipic; şi din el putem învăţa că nu se poate prevedea care părţi ale cunoaşterii ştiinţifice vor fi lovite într-o bună zi de caducitate. Prin urmare, credinţa în certitudinea ştiinţifică şi în autoritatea ştiinţei n-are alt temei decât dorinţele noastre nemărturisite: *ştiinţa e supusă greşelii, fiindcă e făcută de oameni.*

Dar failibilitatea cunoaşterii noastre – sau teza că

toată cunoaşterea este ipotetică, deşi unele părţi ale ei constau din ipoteze ce au fost testate cu maximă severitate – nu trebuie invocată în sprijinul scepticismului sau relativismului. Din faptul că este posibil să greşim şi că nu există un criteriu al adevărului care ne-ar putea feri de eroare nu rezultă că alegerea între teorii este arbitrară sau non-raţională; că nu putem învăţa şi nu ne putem apropia de adevăr: că cunoaşterea noastră nu poate să crească.

5. *Failibilismul şi creşterea cunoaşterii*

Prin „failibilism" înţeleg aici poziţia. sau acceptarea faptului, că e posibil să comitem erori şi că strădania de a ajunge la certitudine (sau tic şi la o mare probabilitate) este greşită. Aceasta nu implică însă că ar fi greşită şi căutarea adevărului. Dimpotrivă, ideea de eroare o presupune pe cea de adevăr ca standard pe care e posibil să nu-l atingem. Ea presupune că, deşi avem posibilitatea de a căuta adevărul şi chiar şi posibilitatea de a-l descoperi (ceea ce cred că ne izbuteşte în foarte multe cazuri), niciodată nu putem avea certitudinea totală că l-am descoperit. Există întotdeauna posibilitatea erorii; deşi în cazul unor demonstraţii logice şi matematice această posibilitate poate fi considerată foarte mică.

Failibilismul nu trebuie însă nicidecum să dea naştere la concluzii sceptice sau relativiste. Acest lucru devine clar dacă ne gândirii că toate exemplele istorice *cunoscute* de failibilitate umană – inclusiv toate exemplele *cunoscute* de erori în justiţie – *sunt exemple de progres al cunoaşterii noastre.* Orice descoperire a unei greşeli constituie un progres real în cunoaşterea noastră. După cum spune Roger Martin du Gard în *Jean Barois,* „înseamnă ceva dacă ştim unde nu se află adevărul".

De exemplu, deşi descoperirea apei grele a arătat că până atunci greşisem grav, ea a însemnat nu numai un progres al cunoaşterii, ci a avut, la rândul său, legătură cu alte progrese şi a generat multe altele. *Aşadar, putem să învăţăm din greşelile noastre.*

Această constatare fundamentală este, într-adevăr, baza întregii epistemologii şi metodologii; pentru că ne dă

o sugestie despre cum putem învăţa mai sistematic, despre cum putem progresa mai repede (nu neapărat în interesele tehnologiei: pentru fiecare căutător al adevărului, cea mai presantă este problema de a şti cum poate accelera progresul). Sugestia e simplă: *trebuie să căutăm greşelile noastre* – cu alte cuvinte, *trebuie să criticăm teoriile noastre.*

Critica este, pare-se, singura cale de a ne detecta erorile şi de a învăţa sistematic din ele.

6. *Apropierea de adevăr*

În toate acestea, ideea de creştere a cunoaşterii – ideea apropierii de adevăr – este de importanţă decisivă. Intuitiv, această idee este la fel de clară ca şi însăşi idee de adevăr. Un enunţ este adevărat dacă corespunde faptelor. El este mai aproape de adevăr decât un alt enunţ dacă corespunde mai îndeaproape faptelor decât acesta.

Dar cu toate că această idee este intuitiv destul de clară, iar legitimitatea ei practic nu este pusă la îndoială de omul de rând sau de oamenii de ştiinţă, ea, întocmai ca şi ideea de adevăr, a fost atacată ca nelegitimă de către unii filosofi (de exemplu, foarte recent, de către W.V. Quine1). De aceea, fie-mi îngăduit să menţionez aici că, prin combinarea a doua analize datorate lui Tarski, am izbutit nu demult să dau o „definiţie" a ideii apropierii de adevăr în termenii pur logici ai teoriei lui Tarski. (Am combinat pur şi simplu ideea de adevăr cu cea de conţinut, obţinând ideea conţinutului de adevăr al unui enunţa, constând din clasa tuturor enunţurilor adevărate ce decurg din a, şi ideea conţinutului său de falsitate, care poate fi definită, aproximativ, drept conţinutul lui minus conţinutul lui de adevăr. Putem spune atunci că un enunţ *a* s-a apropiat de adevăr mai mult decât un enunţ *b* dacă şi numai dacă conţinutul său de adevăr a crescut fără să fi crescut şi conţinutul său de falsitate: vezi capitolul 10 din culegerea mea *Conjectures and Refutations.)* Nu avem. de aceea, niciun motiv să fim sceptici faţă de ideea apropierii

de adevăr sau a progresului cunoaşterii. Şi cu toate că putem oricând greşi. În multe cazuri (în special în cazurile testelor cruciale care decid între două teorii) avem o idee destul de limpede cu privire la faptul dacă am realizat sau nu o apropiere de adevăr.

Trebuie înţeles foarte limpede că ideea apropierii mai mari de adevăr a unui enunţ a comparativ cu un enunţ *b* nu este nicidecum în dezacord cu ideea că orice enunţ este ori adevărat ori fals şi că nu există o a treia posibilitate. Ea nu face decât să ia în considerare faptul că e posibil ca într-un enunţ fals să se afle mult adevăr. Dacă spun „E ora trei şi jumătate – prea târziu ca să mai prind trenul de la ora 3 şi 35 de minute", enunţul meu ar putea fi fals pentru că nu e prea târziu ca să prind trenul de la 3 şi 35 (dat fiind că s-a întâmplat, să zicem, ca respectivul tren să aibă patru minute întârziere). Totuşi enunţul meu ar putea să cuprindă şi mult adevăr – informaţie adevărată; şi cu toate că aş fi putut să adaug „dacă nu cumva trenul de la 3 şi 35 are întârziere (ceea ce se întâmplă rareori)" şi astfel să sporesc conţinutul lui de adevăr, această remarcă adiţională ar fi putut foarte bine să fie considerată subînţeleasă. (Enunţul meu ar fi putut să fie fals şi pentru că atunci când l-am rostit nu era 3 şi 30 de minute, ci 3 şi 28. Dar chiar şi atunci ar fi cuprins o doză mare de adevăr.)

SUPLIMENTE

419

1 Vezi W.V. Quine, *Word and Obiect,* 1959, p. 23.

Despre o teorie cum este cea a lui Kepler, care descrie cu remarcabilă acurateţe traiectoriile planetelor, se poate spune că conţine multă informaţie adevărată, deşi este o teorie falsă date fiind abaterile de la elipsele lui Kepler. Iar teoria lui Newton (deşi aici putem presupune că este falsă) conţine, privită prin prisma cunoştinţelor noastre actuale, o cantitate uluitoare de informaţie adevărată – mult mai multă decât teoria lui Kepler. Astfel,

teoria lui Newton este o mai bună aproximaţie decât cea a lui Kepler – ea se află mai aproape de adevăr. Dar aceasta nu o face adevărată: ea poate fi mai apropiată de adevăr fiind în acelaşi timp o teorie falsă.

7. *Absolutismul*

Ideea de absolutism filosofic repugnă pe bună dreptate multora, pentru că de regulă ea se combină cu pretenţia dogmatică şi autoritară de a fi în posesia adevărului sau a unui criteriu al adevărului. Există însă şi o altă formă de absolutism – un absolutism fai-libilist – care respinge toate acestea. El susţine doar că măcar greşelile noastre sunt greşeli absolute, în sensul că dacă o teorie deviază de la adevăr ea este pur şi simplu falsă, chiar dacă greşeala comisă este mai puţin gravă decât cea cuprinsă într-o altă teorie. Astfel, ideea de adevăr şi ideea de a fi alături de adevăr pot reprezenta pentru failibilist standarde absolute. Acest gen de absolutism nu suferă defel de viciul autoritarismului. Şi este de mare ajutor în discuţia critică serioasă. Fireşte că şi el poate fi, la rândul său, criticat, conform cu principiul că *nimic nu este exceptat de la critică.* Cel puţin în prezent însă, mi se pare improbabil că va fi încununată de succes critica teoriei (logice) a adevărului şi a teoriei apropierii de adevăr.

8. *Sursele cunoaşterii*

Principiul că *totul e deschis criticii* (de la care nu este exceptat nici chiar acest principiu) duce la o soluţionare simplă a problemei surselor cunoaşterii, după cum am încercat să arăt în altă parte (vezi Introducerea la volumul meu *Conjectures and Refutations).* Soluţia sună astfel: orice „sursă" a cunoaşterii, tradiţia, raţiunea, imaginaţia, observaţia şi ce mai vreţi – este admisibilă şi poate fi folosită, *dar niciuna nu are vreo autoritate.*

Refuzând astfel autoritatea surselor cunoaşterii, le atribuim acestora un rol foarte diferit de cel pe care înclinau să iI-1 acorde anumite epistemologii din trecut şi de astăzi. Conform viziunii noastre critice şi failibiliste,

orice sursă este binevenită, însă niciun enunţ nu este imun la critică, indiferent care i-ar fi „sursa”. Tradiţia, în speţă, pe care atât intelectualiştii (Descartes) cât şi empiriştii (Bacon) tindeau s-o respingă, noi o putem admite printre cele mai importante „surse”, pentru că din ea provine aproape tot ce învăţăm (de la cei mai în vârstă, la şcoală, din cărţi). Consider de aceea că anti-tradiţionalismul trebuie respins ca o poziţie superficială. Trebuie respins însă şi tradiţionalismul, care pune accentul pe autoritatea tradiţiilor; nu pentru că e superficial, ci pentru că e greşit: la fel de greşit ca orice altă epistemologie care recunoaşte o sursă a cunoaşterii (bunăoară, intuiţia intelectuală sau intuiţia sensibilă) ca pe o autoritate, sau garanţie, sau criteriu al adevărului.

9. *Este posibilă o metodă critică?*

Dar dacă respingem într-adevăr orice pretenţie la autoritate, a oricărei surse particulare de cunoaştere, cum mai putem să criticăm indiferent ce teorie? Nu porneşte oare orice critică de la anumite presupoziţii? Iar dacă da, *nu depinde oare validitatea oricărei critici de aceste presupoziţii?* Ce rost ar avea să criticăm o teorie dacă această critică s-ar dovedi nevalidă? Or, pentru a dovedi validitatea criticii, nu trebuie oare să dovedim sau să justificăm presupoziţiile ei? Iar dovedirea sau justificarea oricărei presupoziţii nu este oare tocmai lucrul pe care toată lumea îl încearcă (deşi adesea zadarnic) şi pe care eu aici îl declar imposibil? Dar imposibilitatea lui nu implică oare imposibilitatea criticii (valide)?

Cred că această serie de întrebări sau obiecţii este cea care a blocat în bună parte drumul spre acceptarea (cu titlu de ipoteză) a punctului de vedere susţinut de mine aici. După cum se vede din aceste întrebări, poţi ajunge uşor să crezi că, sub aspect logic, metoda critică se află pe acelaşi plan cu toate celelalte metode: neputând să funcţioneze fără să facă presupoziţii, ea e datoare să dovedească sau să justifice aceste presupoziţii; or, punctul: cheie al raţionamentului nostru a fost că nimic nu poate fi dovedit sau justificat cu certitudine, şi nici măcar cu

probabilitate, ci că trebuie să ne mulţumim cu teorii ce rezistă criticii.

SUPLIMENTE

421

De bună seamă, aceste obiecţii sunt cât se poate de serioase. Ele scot în evidenţă importanţa principiului nostru că nimic nu poate şi nu trebuie considerat exceptat de la critică – nici măcar principiul însuşi al metodei critice.

Aceste obiecţii constituie, aşadar, o critică interesantă şi importantă a poziţiei mele. Numai că această critică poate fi la rândul său criticată – şi respinsă.

În primul rând, chiar dacă am admite că orice critică porneşte de la anumite presupoziţii, aceasta n-ar însemna neapărat că pentru validitatea criticii este necesar ca aceste presupoziţii să fi dovedite şi justificate. Pentru că presupoziţiile pot. de exemplu, să facă parte din teoria vizată de critică. (în acest caz vorbim de „critică imanentă”.) Sau pot fi nişte presupoziţii pe care toată lumea le-ar socoti acceptabile, chiar dacă nu fac parte din teoria supusă criticii. În acest caz critica ar consta în a arăta că teoria criticată contrazice (fără ca susţinătorii ei să-şi dea seama) unele idei îndeobşte acceptate. Acest gen de critică poate fi valoros chiar şi atunci când eşuează; pentru că s-ar putea să-i facă pe susţinătorii teoriei criticate să pună la îndoială acele idei îndeobşte acceptate, ceea ce poate duce la descoperiri importante. (Un exemplu interesant îl constituie istoria teoriei antiparticulelor a lui Dirac.)

S-ar putea, tot aşa, să fie în joc presupoziţii ce au caracterul unei teorii rivale (în care caz critica poate fi numită „transcendentă”, prin contrast cu cea „imanentă”); ele pot fi, spre exemplu, nişte ipoteze sau conjecturi susceptibile de critică şi testare independente. În acest caz critica ar echivala cu o invitaţie de a efectua anumite teste cruciale menite să adjudece între două teorii rivale.

Aceste exemple arată că importantele obiecţii ridicate aici împotriva teoriei mele despre critică se

bazează pe dogma de nesusţinut conform căreia critica, pentru a fi „validă”, trebuie să pornească de la presupoziţii ce sunt dovedite sau justificate.

Şi apoi. critica poate fi importantă, edificatoare şi chiar fructuoasă, fără a fi validă: argumentele folosite pentru respingerea unei critici nevalide pot să arunce o lumină nouă asupra unei teorii şi pot fi folosite ca argument (cu titlu ipotetic) în favoarea ei; iar despre o teorie ce se poate apăra astfel împotriva criticii avem motive să spunem că este susţinută prin argumente critice.

În mod cu totul general, putem spune că a face o critică validă a unei teorii înseamnă a arăta că ea nu reuşeşte să rezolve *proble*

mele pe care se presupunea că le rezolvă; iar dacă privim critica în această lumină, atunci în mod sigur ea nu depinde neapărat de vreun ansamblu particular de presupoziţii (altfel spus, ea poate fi „imanentă”), deşi se poate întâmpla ca teoria în discuţie să fi fost inspirată iniţial de anumite presupoziţii ce-i erau străine (adică de anumite presupoziţii „transcendente”).

10. *Decizii*

Din punctul de vedere expus aici, teoriile nu sunt, în general, susceptibile de a fi dovedite sau justificate: şi cu toate că pot fi sprijinite cu argumente critice, sprijinul acesta nu este niciodată concludent, în consecinţă, ne vom afla frecvent în situaţia de a trebui să decidem dacă aceste argumente critice sunt sau nu suficient de puternice pentru a îndreptăţi acceptarea *cu titlu ipotetic* a teoriei – cu alte cuvinte, dacă în lumina discuţiei critice teoria pare preferabilă teoriilor rivale.

În acest sens, *deciziile* constituie o parte componentă a metodei critice. Este vorba însă întotdeauna de decizii luate cu titlu ipotetic şi susceptibile de critică.

Decizia în acest sens trebuie privită în contrast cu ceea ce anumiţi filosofi iraţionalişti sau antiraţionalişti sau existenţialişti numesc „decizie” sau „salt în necunoscut”.

Aceşti filosofi, probabil sub impactul argumentului (respins în secţiunea precedentă) că este imposibilă o critică fără presupoziţii, au dezvoltat teoria potrivit căreia toate ideile noastre se sprijină inevitabil pe o decizie fundamentală sau alta, pe un salt în necunoscut. Este vorba neapărat de o decizie luată aşa-zicând cu ochii închişi; căci de vreme ce nu putem „cunoaşte" fără presupoziţii, fără să fi adoptat în prealabil o poziţie fundamentală, această poziţie fundamentală nu se poate întemeia ea însăşi pe cunoaştere. Ea constituie mai degrabă o alegere, însă una fatidică şi aproape irevocabilă, o alegere pe care o facem orbeşte, din instinct, la întâmplare sau prin graţia divină.

Din modul cum am respins obiecţiile prezentate în secţiunea precedentă rezultă că viziunea iraţionalistă asupra deciziilor este o exagerare şi o excesivă dramatizare. De bună seamă, trebuie să decidem. Cu condiţia însă de a nu decide să nu ne plecăm urechea la argumente şi raţiune, să nu învăţăm din greşelile noastre şi-s

nu-i ascultăm pe alţii care pot avea obiecţi faţă de vederile noastre, deciziile noastre nu trebuie să fie definitive; nici măcar decizia de a ţine seama de critici. (Doar în privinţa deciziei sale de a *nu* face un salt irevocabil în bezna iraţionalităţii se poate spune despre raţionalism că nu este perfect autonom în sensul capitolului 24.)

Cred că teoria critică a cunoaşterii schiţată aici aruncă o oarecare lumină asupra marilor probleme ale tuturor teoriilor despre cunoaştere: cum se face că ştim atât de mult şi atât de puţin? Şi cum se face că avem posibilitatea de a ne ridica pe încetul din mlaştina ignoranţei, trăgându-ne, pentru a spune aşa, de cureluşele de la bocanci. O facem lucrând cu conjecturi şi ameliorând aceste conjecturi pe calea criticii.

11. *Problemele sociale şi politice*

Teoria cunoaşterii schiţată în secţiunile precedente ale acestui *Supliment* îmi pare a avea consecinţe

importante pentru evaluarea situaţiei sociale actuale, situaţie influenţată în mare măsură de declinul religiei autoritare. Acest declin a dus la proliferarea relativismului şi nihilismului: la declinul tuturor credinţelor, chiar şi al credinţei în raţiunea umană şi deci în noi înşine.

Argumentarea dezvoltată aici arată însă că nu există defel temeiuri pentru a trage concluzii atât de disperate. Argumentele relativiste şi nihiliste (ba chiar şi cele „existenţialiste”) se bazează toate pe o raţionare defectuoasă. Prin aceasta ele arată, în treacăt fie spus, că de fapt aceste filosofii acceptă raţiunea, dar nu sunt în stare s-o folosească aşa cum trebuie: în propria lor terminologie, am putea spune că ele nu înţeleg „situaţia umană” şi îndeosebi capacitatea omului de a creşte sub aspectele intelectual şi moral.

Ca pe o ilustrare izbitoare a acestei neînţelegeri – şi a consecinţelor disperate trase dintr-o insuficientă înţelegere a situaţiei epistemologice – voi cita un pasaj din unul din *Micile tratute împotriva vremurilor* ale lui Nietzsche (din secţiunea 3 a eseului său despre Schopenhauer).

„Prima primejdie în umbra căreia a crescut Schopenhauer a fost izolarea. A doua a fost disperarea de a nu putea să descopere adevărul. Această din urmă primejdie întovărăşeşte în mod statornic pe orice gânditor care porneşte de la filosofia lui Kant: cu condiţia de a fi un om real, o fiinţă umană vie, capabilă să sufere

şi să năzuiască, şi nu un simplu automat sonor, o simplă maşină de gândit şi de calculat… Deşi citesc peste tot că [datorită lui Kant]… s-ar fi declanşat o revoluţie în toate domeniile gândirii, nu pot să cred că lucrurile se prezintă aşa, cel puţin deocamdată… Dacă însă Kant va începe să exercite într-o bună zi o influenţă mai generală, atunci vom descoperi că aceasta va îmbrăca forma unui scepticism şi relativism insinuant şi distructiv; atunci doar spiritele cele mai active şi mai nobile… vor mai simţi acel

şoc emoţional profund şi acea deznădăjduită sete de adevăr, pe care le-a simţit, de pildă, Heinrich von Kleist… «Nu demult – scrie el în felul său emoţionant – am făcut cunoştinţă cu filosofia lui Kant: şi trebuie să vă mărturisesc un gând fără teama că vă va zgudui atât de profund şi de dureros ca pe mine: – Este imposibil să stabilim dacă ceea ce noi invocăm drept adevăr este cu adevărat adevărul sau doar ni se pare a fi aşa. În cea de a doua eventualitate, tot acest adevăr la care putem accede aici va fi ca şi nimic după moartea noastră, şi toate străduniile noastre de a crea şi dobândi ceva care să dăinuie şi după noi vor fi zadarnice. – Dacă ascuţişul acestui gând nu vă străpunge inima, măcar nu zâmbiţi văzând un om care se simte rănit în taina cea mai sfântă a sufletului său. Ţelul meu suprem şi unic s-a prăvălit la pământ şi nu mi-a rămas niciun altul.»”.

Sunt de acord cu Nietzsche că mărturisirea lui Kleist este emoţionantă: sunt de acord şi că modul în care a interpretat Kleist doctrina lui Kant privind imposibilitatea de a avea vreo cunoştinţă despre lucrurile în sine este destul de fidel, deşi se află în conflict cu intenţiile lui Kant însuşi: de fapt. Kant a crezut în posibilitatea ştiinţei şi a aflării adevărului. (Numai nevoia de a explica paradoxul existenţei unei ştiinţe.1 *priori* a naturii l-a făcut să adopte acel subiectivism pe care Kleist îl găseşte pe bună dreptate şocant.) Şi apoi, deznădejdea lui Kleist este cel puţin în parte rezultatul unei dezamăgiri – al dezamăgirii celui ce asistă la prăbuşirea unei credinţe supraoptimiste în existenţa unui criteriu simplu al adevărului (cum ar fi evidenţa). Oricare ar fi însă istoricul acestei deznădejdi filosofice, ea este nejustificată. Deşi adevărul nu se dezvăluie de ia sine (cum credeau cartezienii şi baconienii), deşi certitudinea ne-ar putea rămâne inaccesibilă, situaţia umană în privinţa cunoaşterii e departe de a fi disperată. Dimpotrivă, ea este de natură să ne insufle curaj: iată-ne aici, având de înfruntat sarcina imens de dificilă de a cunoaşte lumea frumoasă în care trăim, şi pe noi înşine: şi. supuşi gre

şelii cum suntem, constatăm totuşi că, în mod surprinzător, puterile noastre de înţelegere aproape că sunt pe măsura sarcinii – mai pe măsură decât în visurile noastre cele mai îndrăzneţe. Noi învăţăm, într-adevăr, din greşelile noastre, prin încercări şi eşecuri. Şi aflăm în acelaşi timp cât de puţin ştim – ca atunci când. urcând pe panta unui munte, fiecare pas mai sus ne deschide o nouă privelişte spre necunoscut şi ne deschide în faţă noi lumi despre a căror existenţă nu ştiam nimic la începutul urcuşului.

Aşadar, putem *învăţa,* putem *creşte* în cunoaştere, chiar dacă niciodată nu *cunoaştem* în sensul de a avea certitudine. Şi de vreme ce putem învăţa, nu există niciun motiv ca raţiunea să dispere; iar de vreme ce niciodată nu putem cunoaşte, n-avem temeiuri pentru orgoliu şi înfumurare în privinţa creşterii cunoaşterii noastre.

S-ar putea spune, eventual, că acest nou mod de a cunoaşte este prea abstract şi prea sofisticat pentru a putea înlocui pierderea religiei autoritare. Poate că aşa este. Nu trebuie să subestimăm însă puterea intelectului şi a intelectualilor. Intelectualii – „precupeţii de idei", cum le spune Hayek – au fost cei ce au răspândit relativismul, nihilismul şi disperarea intelectuală. Nu există niciun motiv ca unii intelectuali – dintre cei mai luminaţi – să nu izbutească în curând să răspândească vestea bună că zarva nihilistă a fost de fapt „mult zgomot pentru nimic".

12. *Dualismul fapte-standnrde* în corpul cărţii de faţă am vorbit despre *dualismul fapte-decizii* şi am semnalat, urmându-l pe L.J. Russell (vezi nota 5 – 3 la capitolul 5. vol. I. p. 266). că acest dualism poate fi descris ca unul între propoziţii şi propuneri. Această din urmă terminologic posedă avantajul de a ne reaminti că atât propoziţiile, care enunţă fapte, cât şi propunerile, care trasează linii de conduită, inclusiv principii sau standarde de conduită, sunt deschise discuţiei raţionale. Pe lângă aceasta, o decizie – să zicem, una privitoare la adoptarea unui principiu de

conduită – cristalizată în urma discutării unei propuneri, poate foarte bine să fie adoptată în chip provizoriu şi poate fi foarte asemănătoare în multe privinţe cu decizia de a adopta (tot provizoriu), drept cea mai bună ipoteză disponibilă, o propoziţie ce enunţă un fapt.

Există totuşi aici o deosebire importantă. Pentru că despre propunerea de adoptare a unei linii sau a unui standard de conduită, despre discutarea lor şi despre decizia de a le adopta, se poate spune că *creează* această linie sau standard de conduită. Pe când despre propunerea unei ipoteze, despre discutarea ei şi despre decizia de a o adopta – sau de a accepta o propoziţie – nu se poate spune, în acelaşi sens, că creează un fapt. Acesta a fost, presupun, motivul care m-a făcut să cred că termenul „decizie" este capabil să exprime contrastul dintre acceptarea unor linii sau standarde de conduită şi acceptarea unor fapte. Totuşi nu încape îndoială că lucrurile ar fi fost mai clare dacă aş fi vorbit despre un *dualism între fapte şi Unii de conduită* sau despre un dualism între *fapte şi standarde,* decât despre dualismul fapte-decizii.

Dincolo de chestiunea terminologică, important este dualismul ireductibil însuşi: oricare ar fi faptele şi oricare ar fi standardele (de exemplu, principiile care ne guvernează conduita), primul lucru care se cere făcut este să se facă deosebire între cele două şi să se înţeleagă clar de ce standardele nu pot fi reduse la fapte.

13. *Propuneri şi propoziţii*

Există, aşadar, o asimetrie decisivă între standarde şi fapte: prin decizia de a accepta (cel puţin provizoriu) o propunere noi creăm (cel puţin provizoriu) standardul corespunzător; pe când prin decizia de a accepta o propoziţie, *nu* creăm faptul corespunzător.

O altă asimetrie constă în aceea că standardele se *referă* totdeauna la fapte şi că faptele sunt *evaluate prin raportare la standarde;* acestea sunt relaţii ce nu pot fi

inversate.

Ori de câte ori ne aflăm în faţa unui fapt – mai cu seamă a unuia pe care am putea fi în măsură să-l schimbăm – ne putem întreba dacă el se conformează sau nu anumitor standarde. Este foarte important să se înţeleagă că această întrebare nu este nici pe departe identică cu întrebarea dacă faptul ne place sau nu: căci. deşi putem adesea să adoptăm standarde ce corespund preferinţelor şi repulsiilor noastre şi deşi preferinţele şi repulsiile noastre pot să joace un rol important în a ne induce să adoptăm ori să respingem un standard sau altul dintre cele propuse, vor exista de regulă multe alte standarde posibile, pe care nu le-am adoptat; iar faptele pot fi jude

427

cate sau evaluate prin oricare din ele. Aceasta arată că relaţia de evaluare (a unui fapt controversabil, prin prisma unui standard adoptat sau respins) este, din punct de vedere logic, total diferită de relaţia psihologică de preferinţă sau repulsie a unei persoane faţă de faptul sau faţă de standardul respectiv (relaţie ce nu este un standard, ci un fapt). Mai mult decât atât: preferinţele şi repulsiile noastre sunt fapte ce pot fi evaluate ca oricare altele.

În mod similar, faptul că un anumit standard a fost adoptat sau respins de o anumită persoană sau de o anumită societate trebuie, ca fapt, să fie deosebit de *orice* standard, inclusiv de standardul adoptat sau respins. Şi întrucât este vorba de un fapt (şi încă de unul alterabil), el poate fi judecat sau evaluat pe baza anumitor (altor) standarde.

Iată câteva motive pentru a distinge în mod clar şi decisiv între standarde şi fapte, şi deci între propuneri şi propoziţii. Dar o dată distincţia făcută, trebuie să dăm atenţie nu numai deosebirilor dintre fapte şi standarde, ci şi asemănărilor dintre ele.

Mai întâi, propunerile se aseamănă cu propoziţiile prin aceea că putem şi pe unele şi pe celelalte să le

discutăm, să le criticăm şi să ajungem la o decizie în privinţa lor. În al doilea rând. pentru ambele există câte un fel de idee regulativă. Pe planul faptelor este vorba de ideea corespondenţei dintre un enunţ sau propoziţie şi un fapt: adică de ideea de adevăr. Pe planul standardelor, sau al propunerilor, ideea regulativă poate fi descrisă în multe feluri şi denumită prin mai mulţi termeni, cum ar fi, de exemplu, aceia de „just” sau „bun”. Despre o propunere putem spune că este justă (ori nejustă) sau eventual bună (ori proastă); înţelegând prin aceasta, pesemne, că ea corespunde (ori nu corespunde) anumitor standarde pe care am decis să le adoptăm. Numai că şi despre un standard putem spune că este just sau nejust (potrivit sau nepotrivit), bun sau prost, valabil sau nu. elevat sau dimpotrivă; înţelegând prin aceasta, pesemne, că propunerea corespunzătoare trebuie sau nu trebuie să fie acceptată. Se impune deci să recunoaştem că situaţia logică a ideilor regulative, a lui „just”, să zicem, sau a lui „bun”, este mult mai puţin clară decât cea a ideii corespondenţei cu faptele.

După cum am atras atenţia în carte, această dificultate este de natură logică şi nu poate fi depăşită prin introducerea unui sistem religios de standarde. Faptul că Dumnezeu, sau orice altă autoritate, îmi porunceşte să fac un anumit lucru nu constituie defel o

garanţie că porunca este justă. Eu sunt cel ce trebuie să decidă dacă va accepta standardele indiferent ale cărei autorităţi ca fiind (moralmente) bune sau rele. Dumnezeu e bun numai dacă poruncile Sale sunt bune: ar fi o greşeală gravă – în fapt o adoptare imorală a autoritarismului – să spunem că poruncile Sale sunt bune pentru simplul motiv că sunt ale Sale – în afară de cazul când am fi hotărât mai întâi (pe propriul risc) că El nu ne poate cere decât lucruri bune sau juste.

Aceasta este ideea kantiană a autonomiei, ca opus al hetero-nomiei.

Prin urmare, niciun apel la autoritate, nici măcar la autoritatea religioasă, nu ne poate scoate din dificultatea că ideea regulativă de „justeţe" absolută sau de „bine" absolut diferă în privinţa statutului ei logic de ideea de adevăr absolut; această diferenţă trebuie s-o recunoaştem. Pe seama ei trebuie pus faptul, la care am făcut aluzie mai înainte, că într-un anumit sens noi *creăm* standardele noastre prin aceea că le propunem, le discutăm şi le adoptăm.

Toate acestea trebuie admise; şi totuşi putem să luăm ideea de adevăr absolut – de corespondenţă cu faptele – ca pe un fel de model pentru domeniul standardelor, spre a ne clarifica până la capăt ideea că, la fel cum putem *căuta* în domeniul faptelor propoziţii absolut adevărate sau cel puţin propoziţii ce sunt mai aproape de adevăr, tot aşa putem *căuta* pe tărâmul standardelor propuneri absolut juste sau valabile – ori cel puţin mai bune sau mai valabile.

Ar fi însă, după opinia mea. O greşeală să extindem această atitudine dincolo de *căutare,* asupra *găsirii.* Pentru că deşi trebuie să căutăm propuneri absolut juste sau valabile, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinşi că le-am şi găsit; deoarece e clar că nu poate exista un *criteriu aljustelci absolute*mai puţin chiar decât un criteriu al adevărului absolut. *E posibil* ca maximizarea fericirii să fi fost gândită ca un criteriu. Pe de altă parte, eu în mod cert n-am recomandat niciodată ca minimizarea suferinţei să fie adoptată ca un criteriu, deşi consider că ea reprezintă o îmbunătăţire a unora din ideile utilitarismului. Am sugerat de asemenea că reducerea suferinţei evitabile ţine de preocupările politicii publice (ceea ce nu înseamnă că vreuna din chestiunile de politică publică ar trebui decisă printr-un calcul al minimizării nefericirii), pe când maximizarea propriei fericiri trebuie lăsată pe seama străduinţelor perso

nale ale fiecăruia. (Sunt total de acord cu aceia dintre criticii mei care au arătat că dacă ar fi utilizat drept

criteriu, principiul minimei suferinţe ar avea consecinţe absurde; şi mă aştept ca acelaşi lucru să poată fi arătat şi pentru orice alt criteriu moral.)

Dar, cu toate că nu avem un criteriu al justeţei absolute, putem în mod cert să progresăm în acest domeniu. Ca şi pe tărâmul faptelor, putem şi aici să facem descoperiri. Că întotdeauna cruzimea e un rău; că trebuie totdeauna evitată, unde acest lucru este posibil; că regula de aur e un standard bun care eventual poate fi chiar ameliorat făcând altora, ori de câte ori e posibil, ceea ce *ei* doresc să li se facă – iată câteva exemple elementare şi extrem de importante de descoperiri pe tărâmul standardelor.

Aceste descoperiri creează standarde, am putea spune, din nimic: ca şi în domeniul descoperirilor factuale, suntem în situaţia de a ne înălţa singuri trăgându-ne de cureluşele de la ghete. Acesta e faptul incredibil: că putem să învăţăm; prin greşelile noastre şi prin critică; şi că putem învăţa în domeniul standardelor întocmai ca şi în cel al faptelor.

14. *Când amândouă părţile în dispută greşesc nu înseamnă că ambele au dreptate*

O dată ce am acceptat teoria absolută a adevărului, avem posibilitatea de a răspunde la un argument vechi şi serios, dar totuşi amăgitor, în favoarea relativismului, atât a celui intelectual cât şi a celui evaluativ, folosind analogia dintre fapte adevărate şi standarde valabile. Argumentul amăgitor pe care-l am în vedere face apel la descoperirea că alţi oameni au idei şi credinţe ce diferă de ale noastre. Cu ce drept putem pretinde că ale noastre sunt cele juste? încă Xenofan spunea în versuri, cu 2.500 de ani în urmă (Diels-Kranz, B, 16, 15):

Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni şi negri.

Tracii – că au ochii albaştri şi părul roş.

Dar dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini, sau dacă –

Cu mâinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii.

Caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii

asemenea boilor.

Şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul.

Aşadar, fiecare din noi îşi vede zeii şi vede lumea din propriul său punct de vedere, conform cu tradiţia sa şi cu educaţia primită; niciunul din noi nu e scutit de o atare părtinire subiectivă.

Argumentul acesta a fost dezvoltat în variate feluri; şi s-a argumentat că rasa sau naţionalitatea căreia îi aparţinem, sau fundalul nostru istoric, sau perioada istorică în care trăim sau interesul de clasă sau habitatul nostru social, sau limba pe care o vorbim, sau bagajul personal de cunoştinţe prealabile constituie un obstacol insurmontabil, sau aproape insurmontabil, în calea obiectivităţii.

Faptele pe care se bazează acest argument nu putem să nu le admitem; şi adevărul e că niciodată nu ne putem debarasa total de preferinţe şi părtiniri. Nu este însă deloc necesar să acceptăm argumentul însuşi sau concluziile lui relativiste. Pentru că, în primul rând, avem posibilitatea ca, treptat, să ne eliberăm de o parte din preferinţe şi părtiniri, cu ajutorul gândirii critice şi în special plecându-ne urechea la critici. Xenofan, de exemplu, a fost fără îndoială ajutat de descoperirea sa să vadă lucrurile într-un mod mai puţin părtinitor. În al doilea rând, e un fapt că oameni cu antecedente culturale cât se poate de divergente pot angaja unii cu alţii discuţii rodnice, cu condiţia de a fi interesaţi să se apropie de adevăr şi de a fi dispuşi să se asculte reciproc şi să înveţe unul de la altul. Aceasta arată că, deşi există obstacole culturale şi lingvistice, ele nu sunt insurmontabile.

Este, aşadar, de extremă importanţă să profităm în orice domeniu de descoperirea lui Xenofan; să ne lepădăm de siguranţa dogmatică şi să ne deschidem la critică. Dar este în acelaşi timp de maximă importanţă să nu luăm această descoperire, acest pas spre critică, drept un pas

spre relativism. Dacă două părţi se află în dezacord, aceasta poate însemna că greşeşte una din ele, sau cealaltă sau amândouă: acesta e punctul de vedere al spiritului critic. Nu înseamnă, aşa cum ar vrea relativistul, că s-ar putea ca ambele să aibă în aceeaşi măsură dreptate. Ar putea să greşească ambele în aceeaşi măsură, deşi nu trebuie neapărat să se întâmple aşa. Oricine spune însă că dacă părţile în dispută greşesc deopotrivă. Înseamnă că au deopotrivă dreptate, acela face doar un joc de cuvinte sau de metafore.

E un mare pas înainte să înveţi să fii autocritic; să înveţi să gândeşti că celălalt s-ar putea să aibă dreptate – mai mult decât tu însuţi. Aici se ascunde însă şi un mare pericol – acela de a crede

că s-ar putea să avem dreptate amândoi – şi noi şi celălalt. O asemenea atitudine, deşi ar putea să ni se pară modestă şi autocritică, nu este însă nici atât de modestă, nici atât de autocritică pe cât am putea fi înclinaţi să credem; pentru că e mai probabil că greşim atât noi, cât şi celălalt. Spiritul autocritic deci nu trebuie să fie o scuză pentru lene şi pentru acceptarea relativismului. Întocmai cum două erori adunate nu echivalează cu un adevăr, tot aşa dacă două părţi aflate în dispută greşesc ambele, nu înseamnă că ambele au dreptate.

15. *„Experienţa" şi „intuiţia" ca surse ale cunoaşterii*

Faptul că putem învăţa din propriile greşeli şi prin critică, atât în planul standardelor cât şi în cel al faptelor, este de importanţă fundamentală. Dar este oare suficient apelul la critică? Nu trebuie oare să apelăm la autoritatea experienţei sau (mai cu seamă în domeniul standardelor) la aceea a intuiţiei?

În domeniul faptelor nu doar criticăm teoriile noastre, ci le criticăm făcând apel la *experienţa* experimentală şi de observaţie. Ar fi însă o gravă greşeală să credem că putem apela la ceva de genul unei *autorităţi* a experienţei, deşi unii filosofi, mai ales empirişti, prezintă

percepţia senzorială, îndeosebi văzul, ca pe o sursă de cunoaştere ce ne oferă „date” determinate din care s-ar compune experienţa. Cred că acest mod de a prezenta lucrurile este totalmente greşit. Pentru că nici măcar experienţa noastră experimentală şi observaţionaia nu constă din „date”. Ea constă dintr-o ţesătură de conjecturi – din anticipări, aşteptări, ipoteze cu care se întreţes credinţe şi prejudecăţi acceptate, tradiţionale, ştiinţifice şi extraştiinţifice. Pur şi simplu nu există o experienţă experimentală şi observaţionaia *pur*ão experienţa necontaminată de aşteptări şi de teorie. Nu există „date” pure, nu există „surse de cunoaştere” empiric date la care să apelăm în critica noastră. „Experienţa”, atât cea comună, cât şi cea ştiinţifică, seamănă mult mai mult cu ceea ce avea în vedere Oscar Wilde în *Evantaiul doamnei Windetmere.* actul III:

Dumby: Experienţa este numele pe care fiecare îl dă propriilor greşeli. *Cecil Graham:* N-ar tre’ Dui să facem greşeli. *Dumby:* Fără ele viaţa ar fi extrem de plicticoasă.

SUPLIMENTE

Învăţatul din propriile greşeli – în lipsa cărora viaţa ar fi într-adevăr plicticoasă – este şi înţelesul pe care-l are cuvântul „experienţă” în faimosul calambur al dr Johnson privind „triumful speranţei asupra experienţei”; sau în remarca lui C.C. King (din a sa *Istorie a armatei britanice,* 1897, p. 112): „Dar conducătorii britanici aveau să înveţe… la «singura şcoală la care învaţă proştii, aceea a experienţei»”.

Se pare deci că cel puţin unele din accepţiunile curente ale „experienţei” concordă mult mai îndeaproape cu caracterul atribuit de mine atât „experienţei ştiinţifice” cât şi „experienţei comune” decât cu analizele tradiţionale făcute de filosofii din şcolile empiriste. Şi toate acestea par să concorde şi cu semnificaţia originară a cuvântului *empeina* (de la *peirad* – a încerca, a testa, a examina) şi

deci a lui *experientia* şi *experiwentum.* Această concordanţă nu trebuie considerată totuşi un argument; nici concordanţa cu uzul curent, nici cea cu înţelesul originar. Am evidenţiat-o doar pentru a ilustra analiza logică făcută de mine structurii experienţei. Conform acestei analize, experienţa, cu deosebire cea ştiinţifică, este rezultatul unor conjecturi de obicei greşite, al testării lor, al învăţării din greşeli. Experienţa (în acest sens) nu este o „sursă a cunoaşterii"; şi nici nu e investită cu vreo autoritate.

Aşadar, un demers critic care face apel la experienţă nu are caracter autoritar. El nu constă în a opune unor rezultate îndoielnice rezultate definitiv stabilite sau „mărturia simţurilor" (sau „datul"). Ci constă în a confrunta anumite rezultate îndoielnice cu altele, adesea la fel de îndoielnice, care însă pot fi luate pentru moment ca neproblematice, deşi cu timpul ar putea să fie contestate pe măsură ce apar noi îndoieli sau, eventual, din pricina vreunei bănuieli ori conjecturi; bunăoară, a bănuielii sau conjecturii că un anumit experiment ar putea duce la o nouă descoperire.

Situaţia în dobândirea cunoaşterii privitoare la standarde mi se pare întru totul analoagă…

Şi aici filosofii au tot căutat *surse* de cunoaştere investite cu autoritate, găsind, în principal, două: senzaţiile de plăcere şi de durere, sau un simţ moral sau intuiţie morală a ceea ce este drept ori nedrept (ceva analog percepţiei din epistemologia cunoaşterii factuale), iar pe de altă parte, o sursă numită „raţiune practică" (analoagă „raţiunii pure" sau facultăţii „intuiţiei intelectuale" din epistemologia cunoaşterii factuale). Privitor la chestiunea dacă toate aceste surse-autorităţi ale cunoaşterii morale, sau doar unele din ele, există într-adevăr, disputele s-au ţinut lanţ.

În ce mă priveşte, cred că este vorba aici de o pseudoproblemă. Lucrul principal nu este chestiunea „existenţei" uneia sau alteia din aceste facultăţi – chestiune psihologică vagă şi dubioasă – ci dacă ele pot fi

„surse de cunoaştere” investite cu autoritate, care ne furnizează „date” sau alte puncte de plecare ferme pentru construcţiile noastre, sau, cel puţin, un cadru de referinţă determinat pentru critică. Eu neg că dispunem de vreo sursă de acest fel, investită cu autoritate, fie că e vorba de epistemologia cunoaşterii factuale sau de cea a cunoaşterii standardelor. Şi neg că avem nevoie de un asemenea cadru de referinţă determinat pentru critica noastră.

Cum ne instruim cu privire la standarde? Cum învăţăm, în acest domeniu, din greşelile noastre? Mai întâi învăţăm să-i imităm pe alţii (o facem, în treacăt fie spus, prin încercări şi eşecuri), şi astfel ne deprindem să privim standardele de conduită ca şi cum ar consta din nişte reguli fixe, „date”. Mai târziu descoperim (tot prin încercări şi eşecuri) că facem greşeli – descoperim, de pildă, că se întâmplă să pricinuim durere altora. În felul acesta e posibil să învăţăm regula de aur; curând însă descoperim şi că se poate întâmpla să judecăm greşit atitudinea unui om, cunoştinţele sale prealabile, scopurile sale, standardele sale; şi s-ar putea să tragem din greşelile noastre şi învăţătura că trebuie să fim cu băgare de seamă şi dincolo de cerinţa regulii de aur.

Elementele cum sunt simpatia şi imaginaţia pot, pesemne, să joace un rol important în această evoluţie; nici ele însă nu sunt surse de cunoaştere investite cu autoritate, întocmai cum nu este niciuna din sursele pe care le avem în sfera cunoaşterii factuale. Şi cu toate că şi ceva de felul unei intuiţii a ceea ce este drept sau nedrept poate să joace un rol important, nici aceasta nu constituie o sursă de cunoaştere investită cu autoritate. Căci se poate întâmpla ca astăzi să vedem foarte clar că avem dreptate, pentru ca mâine să ne dăm seama că totuşi am greşit.

„Intuiţionismul” este numele unei şcoli filosofice care susţine că avem o facultate sau capacitate a intuiţiei intelectuale, care ne permite să „vedem” adevărul; astfel că dacă am văzut că ceva este adevărat, acest ceva nu poate fi decât adevărat. Teoria susţine, după

cum se vede, existenţa unei surse de cunoaştere investită cu autoritate. Antiintuiţionişti au negat, de obicei, existenţa acestei surse de cunoaştere, dar au susţinut, de regulă, existenţa unei alte asemenea surse, cum ar fi percepţia senzorială. Eu consider că ambele partide greşesc; şi aceasta din două motive. Întâi, eu susţin că există ceva de genul unei intuiţii intelectuale, care ne face să simţim, cum nu se poate mai convingător, că vedem adevărul (lucrul acesta este negat de adversarii intuiţionismului). În al doilea rând, susţin că această intuiţie intelectuală, deşi este într-un fel indispensabilă, ne induce adesea în eroare într-un mod extrem de primejdios. Astfel, se întâmplă. mai totdeauna, să nu vedem adevărul când suntem cei mai convinşi că-l vedem; încât trebuie să învăţăm, prin greşeli, să fim neîncrezători faţă de aceste intuiţii.

Dar atunci, în ce să avem încredere? Ce să acceptăm? Răspunsul este: orice lucru am accepta, trebuie să avem încredere în el doar cu titlu ipotetic, ţinând minte mereu că nu posedăm, în cel mai bun caz, decât un adevăr parţial (sau o dreptate parţială) şi că este practic cu neputinţă să nu fi făcut pe undeva cel puţin o greşeală sau o judecată nepotrivită – nu doar cu privire la fapte, ci şi cu privire la standardele adoptate; în al doilea rând, să nu avem încredere (fie şi cu titlu ipotetic) în intuiţia noastră decât dacă am ajuns la ea în urma unui număr mare de încercări de a ne folosi imaginaţia: a unui număr mare de greşeli, teste, îndoieli şi după multe critici scrupuloase.

După cum se vede, această formă de anti-intuiţionism (sau – ar putea zice, eventual, unii – de intuiţionism) diferă radical de formele mai vechi ale anti-intuiţionismului. De remarcat că această teorie are drept grăunte esenţial ideea că, atât în opiniile cât şi în acţiunile noastre, e posibil – şi probabil că aşa se întâmplă întotdeauna – să nu dibuim standardul adevărului absolut, respectiv pe cel ai dreptăţii absolute.

La toate acestea s-ar putea obiecta că vederile mele

asupra naturii cunoaşterii etice şi a experienţei etice, indiferent dacă vor fi socotite acceptabile sau nu, sunt totuşi „relativiste" sau „subiectiviste". Pentru că nu *statornicesc* niciun fel de standarde morale absolute; ele arată cel mult că ideea unui standard absolut este o idee regulativă, ce poate fi de folos celor ce sunt deja convertiţi – dornici deja să înveţe şi să caute standarde morale adevărate sau valabile sau bune. Răspunsul meu e că nici chiar „statornicirea" – să

zicem, cu mijloacele logicii pure – a unui standard absolut, sau a unui sistem de norme etice, n-ar schimba situaţia din acest punct de vedere. Căci să presupunem că am izbutit să demonstrăm logic valabilitatea unui standard absolut sau a unui sistem de norme etice, astfel că am putea să dovedim cuiva în mod logic cum trebuie să acţioneze. Chiar şi atunci, cel în cauză ar putea să nu se sinchisească; sau ar putea să replice: „Nu mă interesează câtuşi de puţin acest «Trebuie» al vostru sau regulile voastre morale – la fel cum nu mă interesează demonstraţiile voastre logice sau, să zicem, matematica voastră superioară". Astfel, nici măcar o demonstraţie logică nu poate schimba situaţia fundamentală că numai cineva dispus să ia aceste lucruri în serios şi să se instruiască în privinţa lor va fi impresionat de argumente etice (sau oricare altele). Nu poţi constrânge pe nimeni prin argumente să ia în serios argumentele sau să respecte propria sa raţiune.

16. *Dualismul fapte-standarde şi ideea liberalismului*

Dualismul fapte-standarde reprezintă, susţin eu. una din bazele tradiţiei liberale. Pentru că o parte esenţială a acestei tradiţii este recunoaşterea nedreptăţii existente în lume şi hotărârea de a încerca ajutorarea celor ce au de suferit de pe urma ei. Aceasta înseamnă că există sau că poate exista un conflict, sau cel puţin un decalaj, între fapte şi standarde; faptele pot să nu satisfacă standardele drepte (valabile, adevărate) – mai cu seamă acele fapte

sociale sau politice care constau în acceptarea sau instituirea efectivă a unui cod de justiţie.

Exprimându-ne altfel: liberalismul se bazează pe dualismul fapte-standarde în sensul că el crede în rostul căutării unor standarde din ce în ce mai bune, în special în domeniul politicii şi al legislaţiei.

Acest dualism între fapte şi standarde a fost însă respins de unii relativişti, care l-au contestat prin argumente de felul: 1) Acceptarea unei propuneri – şi deci a unui standard – este un fapt social sau politic sau istoric.

2) Dacă un standard acceptat este judecat printr-un alt standard, încă neacceptat, şi este apreciat ca nesatisfăcător, atunci această judecată (indiferent de cine ar fi făcută) este de asemenea un fapt social sau politic sau istoric.

3) Dacă o judecată de acest fel devine baza unei mişcări sociale sau politice, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

4) Dacă această mişcare este încununată de succes şi dacă în consecinţă are loc o reformare a vechilor standarde sau înlocuirea lor cu standarde noi, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

5) Aşadar – argumentează relativistul sau pozitivistul moral – niciodată nu suntem nevoiţi să transcendem domeniul faptelor, cu condiţia doar să fi inclus în el faptele sociale sau politice sau istorice; nu există dualism între fapte şi standarde.

Concluzia 5) eu o consider greşită. Ea nu rezultă din premisele 1) – 4), pe care le admit ca adevărate. Motivul respingerii lui 5) este foarte simplu: putem întreba oricând dacă o evoluţie ca aceea descrisă aici – o mişcare socială bazată pe acceptarea unui program de reformare a anumitor standarde – a fost „bună” sau „rea”. Prin punerea acestei întrebări redeschidem falia dintre standarde şi fapte pe care raţionamentul monist l) – 5) încearcă s-o închidă.

Din ceea ce am spus adineauri se poate conchide pe drept cuvânt că poziţia monistă – *filosofia identităţii între fapte şi standarde* – este periculoasă; pentru că chiar şi atunci când nu identifică standardele cu faptele existente – chiar şi atunci când nu identifică puterea actuală cu dreptul – ea duce în mod necesar la identificarea puterii viitoare cu dreptul. Dat fiind că potrivit concepţiei moniste, întrebarea dacă o anumită mişcare pentru reformă este dreaptă sau nedreaptă (bună sau rea) nu poate fi pusă decât din punctul de vedere al unei alte mişcări cu tendinţe opuse, nu rămâne decât întrebarea care din aceste mişcări opuse a izbutit, până la urmă, să impună standardele ei în realitatea socială sau politică sau istorică.

Cu alte cuvinte, filosofia descrisă aici – încercarea de a „transcende" dualismul fapte-standarde şi de a eşafoda un sistem monist, o lume constând numai din fapte – duce la *identificarea standardelor fie cu puterea existentă, fie cu puterea viitoare.* Ea duce la pozitivism moral sau la istoricism moral, aşa cum au fost caracterizate acestea în capitolul 22 al cărţii de faţă.

17. *Din nou despre Hegel*

Capitolul despre Hegel din cartea mea a întâmpinat numeroase critici. Majoritatea acestor critici eu le consider inacceptabile.

pentru că nu răspund la principalele mele obiecţii împotriva lui Hegel – că filosofia lui exemplifică, dacă o comparăm cu cea a lui Kant (mi se pare şi acum un sacrilegiu să alătur aceste două nume) un declin îngrozitor al sincerităţii şi onestităţii intelectuale; că argumentele sale filosofice nu trebuie luate în serios; şi că filosofia lui a fost un factor major în naşterea „erei necinstei intelectuale", cum a numit-o Konrad Heiden, şi în pregătirea acelei *trahison des clercs* contemporane (fac aluzie la splendida carte a lui Julien Benda) care a contribuit până acum la declanşarea a doua războaie mondiale.

Nu trebuie uitat că eu m-am privit cartea ca reprezentând efortul meu de război: socotindu-i răspunzători pe Hegel şi pe hegelieni pentru mulse din câte s-au întâmplat în Germania, am simţit că era de datoria mea, ca filosof, să arăt că filosofia lor este o pseudofilozofie.

Perioada în care cartea a fost scrisă poate explica, pesemne, şi presupunerea mea optimistă (pe care aş putea-o atribui lui Schopenhauer) că pe fundalul realităţilor dure ale războiului jucăriile intelectualilor, cum este relativismul, aveau să apară drept ceea ce sunt, şi că această fantomă verbală avea să dispară.

Acum nu încape îndoială că am fost prea optimist. Se pare, într-adevăr, că pentru majoritatea criticilor mei o formă sau alta de relativism este în aşa măsură un lucru de la sine înţeles încât ei au fost pur şi simplu incapabili să creadă că pentru mine respingerea acestuia e un lucru serios.

Admit că am făcut unele greşeli factuale: dl H.N. Rodman de la Universitatea Harvard mi-a comunicat că am greşit la pagina 28, rândul trei de sus, scriind „doi ani" în loc de „patru ani". Dânsul mi-a spus că, după opinia sa, există în cuprinsul capitolului şi un număr de erori mai serioase – chiar dacă mai puţin clare – cu caracter istoric şi că motivele ascunse pe care eu le atribui lui Hegel sunt uneori, după opinia sa, nejustificate din punct de vedere istoric. Astfel de lucruri sunt foarte regretabile, deşi se întâlnesc şi la istorici mai buni ca mine. Însă problema cu adevărat importantă este următoarea: afectează aceste greşeli aprecierea dată de mine filosofiei lui Hegel şi influenţei ei dezastruoase?

Răspunsul meu la această întrebare este negativ. Nu biografia lui Hegel, ci filosofia lui este cea care m-a făcut să-l privesc aşa cum îl privesc. De fapt, mă surprinde şi acum că anumiţi filosofi serioşi s-au simţit jigniţi de atacul meu, într-adevăr pe jumătate

glumeţ, asupra unei filosofii pe care nu mă văd nici acum în stare s-o iau în serios. Am încercat să exprim asta prin stilul scherzo al capitolului consacrat lui Hegel, sperând să dau astfel în vileag aspectul ridicol al acestei filosofii la care nu mă pot uita decât cu un amestec de dispreţ şi oroare.

Toate acestea au fost indicate clar în cartea mea; am semnalat şi faptul că nici nu puteam[1] şi nici nu eram dispus să sacrific timp cu nemiluita investigării în profunzime a istoriei unui filosof a cărui operă o detest. În aceste condiţii, am scris despre Hegel într-o manieră ce presupunea că nu mulţi îl iau în serios. Acest mod de a scrie n-a avut ecou favorabil la criticii mei, pe care în mod hotărât n-a izbutit să-i înveselească; sper însă că unii din cititorii mei s-au amuzat.

Toate acestea însă sunt relativ neimportante. Importantă ar putea fi întrebarea dacă atitudinea mea faţă de filosofia lui Hegel a fost justificată. Aici mi-am propun să aduc o contribuţie care să faciliteze răspunsul la această întrebare.

Cred că majoritatea hegelienilor vor fi dispuşi să admită că unul din motivele şi intenţiile fundamentale ale filosofiei lui Hegel a fost tocmai de a înlocui şi „transcende” viziunea dualistă cu privire la fapte şi standarde, pe care o formulase Kant şi care a constituit baza filosofică a ideii de liberalism şi de reformă socială.

Transcenderea acestui dualism al faptelor şi standardelor reprezintă scopul decisiv al *filosofiei identităţii* a lui Hegel – a identităţii dintre ideal şi real, dintre justiţie şi putere. Potrivit acestei filosofii, toate standardele au caracter istoric: ele sunt *fapte istorice,* faze ale dezvoltării raţiunii, dezvoltare ce coincide cu aceea a idealului şi a realului. Nu există nimic în afară de fapte; iar unele din faptele sociale sau istorice sunt, în acelaşi timp, standarde.

Argumentarea lui Hegel în sprijinul acestui punct de

vedere a fost, în esenţă, cea pe care am enunţat-o (şi criticat-o) aici în secţiunea precedentă – deşi Hegel a expus-o într-o formă cum nu se poate mai vagă, neclară şi specioasă. Mai mult decât atât. eu afirm că această filosofie a identităţii (deşi conţinea unele sugestii „progresiste" şi unele expresii de simpatie, diluate, faţă de diferite mişcări „progresiste") a jucat un rol important în declinul mişcării

Vezi Introducerea şi Prefaţa la ediţia a doua.

liberale din Germania, mişcare ce produsese, sub influenţa filosofiei lui Kant, gânditori liberali de talia unor Schiller şi Wilhelm von Humboldt şi scrieri importante cum a fost *Eseul privind limitele activităţii statului* al acestuia din urmă.

Aceasta este prima acuzaţie pe care o aduc lui Hegel şi o consider fundamentală. A doua acuzaţie pe care o aduc, strâns legată de prima, este că filosofia hegeliană a identităţii, prin contribuţia pe care a adu – o la concepţia istoricistă şi la identificarea puterii cu dreptul, a încurajat metodele de gândire totalitare.

A treia acuzaţie pe care o formulez este că argumentarea dezvoltată de Hegel (care a necesitat, pesemne, din partea lui un anumit grad de subtilitate, deşi nu mai multă decât s-ar putea aştepta să posede un mare filosof) era înţesată de erori şi subterfugii logice, prezentate cu aplomb şi preţiozitate. Ceea ce a avut ca efect subminarea şi curând degradarea standardelor tradiţionale de responsabilitate şi onestitate intelectuală. Şi a contribuit în acelaşi timp la răspândirea modurilor de filosofare totalitare, şi. ceea ce e şi mai grav, la dispariţia oricărei rezistenţe intelectuale hotărâte faţă de acestea.

Iată, aşadar, principalele mele obiecţii faţă de Hegel. formulate, cred, îndeajuns de clar în capitolul 12. Cu siguranţă însă că n-am analizat atât de clar pe cât ar fi trebuit s-o fac, problema fundamentală – filosofia identităţii dintre fapte şi standarde. Sper de aceea că am izbutit în acest Supliment să aduc unele reparaţii – nu lui

Hegel, ci celor cărora el ar fi putut să le dăuneze.

18. *Încheiere*

Ajungând din nou la finalul acestei cărţi, îmi dau seama cât se poate de bine de imperfecţiunile ei. Acestea sunt în parte o consecinţă a amplorii problemelor abordate, care depăşeşte ceea ce se cuvine să consider drept sfera preocupărilor mele mai strict profesionale. Iar în parte sunt o consecinţă, pur şi simplu, a failibilităţii mele personale; că doar nu fără motiv sunt un failibilist.

Dar cu toate că sunt foarte conştient de failibilitatea mea personală, chiar şi în privinţa a ceea *se* urmează să spun acum. cred că punctul de vedere failibilist are în ult de oferit celor ce se îndeletnicesc cu filosofia socială. Recunoscând caracterul esenţialmente

critic şi deci revoluţionar al întregii gândiri umane, faptul că învăţăm din greşelile noastre şi nu prin acumulare de date: recunoscând, pe de altă parte, că aproape toate problemele şi toate sursele gândirii noastre (care nu-şi arogă statutul de autorităţi) îşi au rădăcinile în tradiţii şi că aproape totdeauna ceea ce criticăm sunt nişte tradiţii, faiiibilismul critic (şi progresivist) ne poate oferi o perspectivă de care este mare nevoie pentru evaluarea amândurora – atât a tradiţiei cât şi a gândirii revoluţionare. Ceea ce e şi mai important este că el ne poate arăta că gândirii îi revine rolul de a înfăptui revoluţii pe calea dezbaterilor critice, în locul recurgerii la violenţă şi război; că marea tradiţie a raţionalismului occidental este de a puria bătălii cu ajutorul cuvintelor şi nu al săbiilor. Iată de ce civilizaţia noastră occidentală este în mod esenţial pluralistă, iar urmărirea unor ţeluri sociale monolite ar însemna moartea libertăţii: a libertăţii de gândire, a căutării libere a adevărului, iar odată cu aceasta, şi moartea raţionalităţii şi a demnităţii omului.

II

Notă la cartea lui Schwarzschild despre Marx (1965)

La câţiva ani de la publicarea cărţii de faţă, am luat

cunoştinţă de lucrarea lui Leopold Schwarzschild despre Marx, *The Red Prussian (Prusacul roşu:* tradusă în engleză de Margaret Wing). Nu mă îndoiesc câtuşi de puţin că Schwarzschild îl priveşte pe Marx fără simpatie, ba chiar cu ostilitate, şi că de multe ori îl zugrăveşte în culori dintre cele mai întunecate cu putinţă. Dar cu toate că nu este scrisă peste tot cu imparţialitate, cartea sa conţine dovezi documentare, mai ales din corespondenţa lui Marx cu Engels, care arată că Marx a fost mai puţin umanitar şi mai puţin iubitor de libertate decât apare descris în cartea mea. Schwarzschild îi descrie ca pe un om care a văzut în „proletariat" cu precădere un instrument pentru Briile sale ambiţii personale. Deşi această afirmaţie prezintă. jMajriuuuiilii Hia Hw*» LdslÂLar fi îndreptăţit de dovezile faptice, reDuie Ifiiis JJIL Bff * & fla înseşi în zdrobitoare.

CUPRINS

Naşterea **filosofiei** oraculare

Capitolul 11. Rădăcinile aristotelice ale hegelianismului...7

Capitolul 12. Hegel şi noul tribalism...35

Metoda **lui** Marx

Capitolul 13. Determinismul sociologic al lui Marx... 92

Capitolul 14. Autonomia sociologiei...101

Capitolul 15. istoricismul economic...113

Capitolul 16. Clasele...124

Capitolul 17. Sistemul juridic şi sistemul social...131

Profeţia lui Marx

Capitolul 18. Trecerea la socialism...149

Capitolul 19. Revoluţia socială...161

Capitolul 20. Capitalismul şi sfârşitul său implacabil...182

Capitolul 21. O evaluare a profeţiei...210

Etica lui Marx

Capitolul 22. Teoria morală a istoricismului...217

Prelungirile

Capitolul 23. Sociologia cunoaşterii...231

Capitolul 24. Filosofia oraculară şi revolta împotriva

raţiunii...244
Încheiere
Capitolul 25. Există un sens al istoriei?...282
NOTE... = –.:. – 3 ar
SUPLIMENTE... *i... jktf... j. \?.:.:.: ţ...”*, „... şs4 Şgi
I. Fapte, standarde şi adevăr; *f.*, ** «**
un adaos la critica relativismului (1961) ... „...409 –
II. Notă la cartea lui SchwarzschilŞ despre Marx (1965) ... 440
! \ – *t.tf*».
r **

Societatea deschisă şi duşmanii ei **în loc să pozăm drept profeţi, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învăţăm să facem lucrurile cât mai bine cu putinţă şi să ne descoperim greşelile. Iar când ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, când vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbuti într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. În felul acesta am putea chiar, la rundul nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare nevoie K.R. POPPER**

În aceeaşi colecţie au mai apărut

K. R. POPPER, Societatea deschisă şi duşmanii ei (I)
JULIEN BENDA, Trădarea cărturarilor
FRANÇOISE THOM, Limba de lemn
ALAIN BESANQON, Originile intelectuale ale leninismului
RALF DAHRENDORF, **Reflecţii** asupra revoluţiei din Europa

Următoarea apariţie a colecţiei

FRIEDRICH A. HAYEK, Drumul către servitute

Lei 1900
ISBN 973 – 28 – 0373 – 8 ISBN 973 – 28 – 0375 – 4